

Neste livro, Norberto Bobbio interpreta o conceito de sociedade civil, centro do pensamento de Gramsci, consolidando-se mais uma vez como um pensador clássico da moderna teoria política, pelo alto nível e pela riqueza dos argumentos.

Qual o segredo deste ilustre professor?

Na explicação se misturam os itinerários acadêmicos e políticos. Antes de mais nada, uma delirante clareza, que faz seus escritos terem uma verbalidade de aula ao vivo que escapa à maioria de seus pares.

graal

Norberto Bobbio

o conceito de sociedade civil



Norberto Bobbio

o conceito de sociedade civil

Do mesmo autor de "O Futuro da Democracia".

graal

Biblioteca de Ciências Sociais

Norberto Bobbio nasceu em Turim, em 1909. Professor de Filosofia do Direito na Universidade de sua cidade natal, lecionou em lugares privilegiados, como Siena (1938-1940) e Pádua (1940-1948). Ocupou-se, como professor e escritor, da teoria política, filosofia do direito e história do pensamento político.

Nos anos setenta ingressou no Partido Socialista Italiano chegando a fazer parte de sua direção, sendo depois indicado Senador *a vita*.

Essa compatibilidade antiga com o socialismo está presente desde os anos 30, quando adere ao movimento "Giustiza e Libertá" inspirado na confluência liberal-socialismo de Carlo Rosselli.

Em seus livros, Bobbio opera justamente no espaço onde mais sentidas são as nossas carências — carências, aliás, que ficaram transparentes e cresceram com a própria marcha da democratização: quanto mais rompíamos com o autoritarismo, mais a política se convertia em "matéria viva" e mais a ciência política pas-

O Conceito de Sociedade Civil

Norberto Bobbio

O Conceito de Sociedade Civil

Tradução
Carlos Nelson Coutinho

Copyright by
Traduzido do original italiano
Gramsci e la concezione della societá civile

Capa
Ricardo Azevedo
1.ª edição: agosto de 1982
3ª Reimpressão 1994

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

B637g Bobbio, Norberto.
O Conceito de sociedade civil / Norberto Bobbio ; tradução de Carlos Nelson Coutinho. — Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

(Biblioteca de ciências ; v. n. 23)

1. Gramsci, Antonio, 1891-1937 2. Ciência política e filosófica 3. Sociedade — Filosofia I. Título II. Série

CDD — 320.5
CDU — 330.86
82-0535 1 Gramsci, Antonio

Direitos adquiridos por
EDIÇÕES GRAAL LTDA.
Rua Hermenegildo de Barros, 31-A
Glória, Rio de Janeiro, RJ
Cep: 20.241
Tel.: 252-8582

1994

Impresso no Brasil/*Printed in Brazil*

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

Não gostaria que se pensasse que — por ter lido em um dos muitos livros recentemente escritos sobre Gramsci que eu era o autor de um ensaio "famoso"[1] sobre a divergência entre Gramsci e Marx — terminasse por acreditar nisso. A razão pela qual aceitei o convite para republicar meu texto sobre *O conceito de sociedade civil em Gramsci* (que, como me dizem, tornou-se de difícil acesso) é outra.[2] É a seguinte: pareceu-me que a tese central do ensaio — segundo a qual o que Gramsci chama de "sociedade civil" é um momento da superestrutura ideológico-política, e não, como em Marx, da base real — tornou-se objeto de uma interpretação distorcida desde o primeiro momento, isto é, desde o momento em que o ensaio foi apresentado no Simpósio sobre Gramsci de 1967. Devo esta interpretação distorcida ao meu primeiro crítico, Jacques Texier, que — tão logo expus minha tese — interveio com a finalidade de declarar que estava "em profundo desacordo com o conjunto da conferência de Norberto Bobbio", já que minha tese implicava a idéia de "que a originalidade filosófica de Gramsci devia ser buscada a partir dos pontos de ruptura

1. M. A. Macciocchi, *Per Gramsci*, Il Mulino, Bologna, 1974, p. 45 [Ed. brasileira: *A favor de Gramsci*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976].

2. Essa exposição foi publicada nas Atas do Simpósio Internacional de Estudos Gramscianos, realizado em Cagliari, a 23-27 de abril de 1967, intituladas *Gramsci e la cultura contemporanea*, Editori Riuniti, Roma, 1969, vol. I, pp. 75-100. No mesmo volume, foi publicada também a minha "Réplica", pp. 195-199.

com Marx".[3] Não sei se foi esse ataque, desferido com certa "rudeza", ainda que com inegável brilho, a fazer com que um comentador dos trabalhos do simpósio tenha podido escrever que cabia a Bobbio "o mérito de ter rompido, desde o início de sua exposição, com a atmosfera de devoção filológica na qual o simpósio corria o risco de submergir"; e a anotar, com evidente exagero, que a minha "provocação" suscitara "um coro de protestos entre os ortodoxos", de modo que eu teria sido acusado, alternadamente, "de ser um idealista ou mesmo um giobertiano travestido, de ignorar o conceito de classe e, sobretudo, de não levar em conta a realidade histórica".[4] Embora eu tivesse tentado imediatamente, quando fui chamado a responder às objeções, jogar água na fogueira, observando a Texier que minha exposição não era um texto polêmico mas analítico, e afirmando que "na realidade eu não acredito ter colocado Gramsci fora do sistema marxista", já que não havia "nem por um minuto de distração esquecido que a chave do sistema marxista, do marxismo teórico, é a relação entre estrutura e superestrutura",[5] Texier voltou depois amplamente ao tema e ao mesmo motivo polêmico, num longo artigo publicado em *Critica Marxista*. Concretizando seu pensamento e ampliando a acusação, o autor — depois de contrapor ao "método de pensamento puramente analítico [...] o trabalho totalizante da razão dialética" — afirma que eu teria posto em evidência uma diferença substancial entre Marx e Gramsci, em razão da qual "Gramsci não é o continuador de Marx e de Lênin, o crítico da concepção croceana da história como história ético-política, mas o crítico inconsciente de Marx e o discípulo genial de Croce".[6] A quem me enviara as provas do

3. *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., vol. I, p. 152.
4. E. Forcella, "I due Gramsci e le operazioni troppo care", in *Il Giorno*, 28 de abril de 1967, p. 1.
5. *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., vol. I, p. 196.
6. J. Texier, "Gramsci teorico delle sovrastrutture e il concetto di società civile", in *Critica marxista*, VI, 1968, p. 81.

artigo antes de sua publicação em *Critica Marxista*, escrevi uma carta — que se conservou inédita — da qual extraio duas passagens que esclarecem melhor o meu pensamento. "Confesso que nem de longe me passou pela cabeça a idéia de defender a tese segundo a qual Gramsci não era marxista, e, mais do que isso, que era idealista. Provavelmente, dando por suposto (sobretudo em um simpósio de especialistas) o marxismo de Gramsci, não me precavi o suficiente contra o perigo de que alguém entendesse mal minhas intenções, que eram as de mostrar que — no âmbito da tradição do pensamento marxista — Gramsci não fora um repetidor, mas um intérprete original. Parece-me estranho, porém, que o Sr. Texier não tenha absolutamente levado em conta o primeiro parágrafo de minha exposição, no qual — depois de esboçar uma breve história da relação entre sociedade pré-estatal e Estado até Hegel, e depois de ter sublinhado a inversão operada por Marx — concluía: 'A teoria do Estado de Antonio Gramsci [...] pertence a essa nova história.' Como se não bastasse, precisamente ao encerrar a passagem na qual documentava o diferente significado de 'sociedade civil' em Gramsci e em Marx, acrescentava: 'Com isso, não se pretende absolutamente negar o marxismo de Gramsci, mas chamar a atenção para o fato de que a reavaliação da sociedade civil não é o que liga a Marx, mas talvez o que o distinga dele.' Mas se o Sr. Texier, que é um leitor experiente e certamente não desatento, me acusa por ter confundido Gramsci com Croce, pode-se ver que não me precavi suficientemente." "Idealismo é a filosofia segundo a qual a realidade é Idéia ou Espírito; materialismo é a filosofia segundo a qual a realidade é Matéria ou Natureza. Com Marx, inicia-se uma concepção da realidade e, em particular, da história muito mais complexa, não monista mas dicotômica ou dialética, na qual se contrapõem e se convertem umas nas outras as condições objetivas e as condições subjetivas, o momento estrutural e o momento su-

perestrutural etc. Compreende-se que, no desenvolvimento de uma concepção tão complexa, haja interpretações que acentuam o momento objetivo, outras que acentuam o momento subjetivo, sem que nem umas nem outras abandonem o espírito geral do sistema. Quem desconhece o fato de que toda a história do marxismo é uma contínua alternância de interpretações tendencialmente mais objetivistas e de interpretações tendencialmente mais subjetivistas? Para indicar a posição de Gramsci com relação às duas dicotomias — entre estrutura e superestrutura e entre sociedade civil e Estado —, servira-me do verbo 'privilegiar' (horrível palavra, se se quer, porém cômoda); ou seja, dissera — como o próprio Texier repete — que Gramsci privilegiara na primeira dicotomia o segundo termo, enquanto privilegiara o primeiro na segunda. Ora, 'privilegiar' um dos dois termos de uma relação não significa excluir o outro. Isso era claro para mim; mas pode-se ver que não se revelou igualmente claro para os meus ouvintes, se é que meu presente interlocutor escreveu um artigo para demonstrar que eu expeli Gramsci da tradição do pensamento marxista, quando a minha intenção fora a de determinar sua justa colocação no âmbito dessa tradição."

Confesso que mesmo agora, à distância de anos, tenho dificuldade em compreender, relendo meu artigo, como pode ter ocorrido o mal-entendido através do qual um artigo escrito para sublinhar a originalidade de Gramsci pôde ser interpretado como uma tentativa para fazer de Gramsci um croceano, um idealista, um anti-Marx; e como uma desarticulação analítica do sistema de idéias gramsciano, feita com a finalidade de mostrar sua riqueza, sua complexidade e fecundidade, pôde ser acusada de lesa-marxismo. Posso ver tão-somente uma razão: enquanto eu pensava que Gramsci é um pensador de tal grandeza que merece ser considerado e avaliado por si mesmo, independentemente da maior ou menor fidelidade de seu pensamento à imagem legada (quase sacralizada) de Marx e de Lênin, e ao marxismo-leninismo como arquétipo, meu contraditor — a quem evidentemente importava mais uma concepção abstrata (e, por isso, pura de contaminações e de desvios) do marxismo do que a interpretação histórica das idéias de Gramsci, mais o marxismo como idéia platônica imutável no tempo do que Antonio Gramsci como homem de carne e osso — considerava que a finalidade de um estudo sobre o pensamento de Gramsci devia ser, principalmente, a de mostrar a validade, a correção, a linearidade, a perfeição e a pureza do seu marxismo. Eu supunha, entre outras coisas, já ter expresso com bastante clareza o meu modo de aproximação ao estudo de Gramsci quando escrevi: "E quem adquiriu uma certa familiaridade com os textos gramscianos sabe que o pensamento de Gramsci tem traços originais e pessoais, que não permitem as fáceis esquematizações, quase sempre inspiradas em motivações de polêmica política, do tipo 'Gramsci é marxista-leninista' ou 'é mais marxista que leninista', ou 'não é nem marxista nem leninista', como se os conceitos de marxismo, leninismo e marxismo-leninismo fossem conceitos claros e distintos, nos quais seria possível resumir essa ou aquela teoria ou grupo de teorias, sem deixar margens de incerteza, e que pudessem ser usados como se usa um fio de prumo para medir o alinhamento de uma parede."[7] Minha impressão é que continua a dominar ainda o modo contrário de ler Gramsci: um insigne exemplo disso, a meu ver, é o recente volume de Nicola Badaloni, intitulado *Il marxismo di Gramsci*, que não casualmente põe de lado o meu ensaio com um único adjetivo: "decepcionante".[8] Para uma leitura desse gênero, o que conta não é tanto o que Gramsci efetivamente disse, mas se o que ele disse era verdadeiramente marxista, em que sentido do marxismo o era, em que filão da tradição marxista pode

7. *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., vol. I, pp. 78-79.
8. N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Turim, 1975, pp. 181 e 187.

ser inserido, que pais (marxistas) lhe podem ser atribuídos etc.

A julgar pelos comentários que se seguiram nos anos sucessivos, tanto por parte de leitores benévolos quanto por parte dos críticos, deveria dizer que a colocação inicial de Texier — resumível na tese "o ensaio de Bobbio é inaceitável porque termina por excluir o pensamento gramsciano da tradição do pensamento marxista-leninista" — foi a determinante, apesar da interpretação correta da minha exposição que foi apresentada na resenha do simpósio, feita por Franco Calamandrei para *Critica Marxista,* a qual dizia textualmente: "E deve ficar bem claro que não se discute a interpretação de Bobbio do ponto de vista de uma defesa 'ortodoxa' de Gramsci, mas do ponto de vista da historicidade de sua obra, da afirmação de sua novidade e de seu alcance."[9] E foi determinante apesar de, já no próprio simpósio, Iring Fetscher ter respondido a Texier com uma observação que captava exatamente o sentido de minha argumentação, e que ainda hoje não posso reler sem subscrevê-la plenamente: "O que Bobbio quis dizer é que há algo novo no pensamento de Gramsci, que não se encontra nem no pensamento de Marx nem no de Lênin; e, se há algo novo, há também necessariamente uma diferença. Parece-me essencial sublinhar — ainda que se trate de uma coisa óbvia — que a grandeza de um pensador não consiste jamais em sua proximidade ou distância em relação a um outro autor, mas unicamente na proximidade entre seu pensamento e a realidade contemporânea, na precisão e na amplitude com que ele fornece uma imagem dessa realidade. E a grandeza de Gramsci me parece residir no fato de que ele soube interpretar a história atual da Itália e do mundo inteiro, dizendo coisas que outros não haviam dito antes dele."[10]

9. F. Calamandrei, "Sul convegno gramsciano di Cagliari", in *Critica marxista,* V, 1967, pp. 192-193.
10. *Gramsci e la cultura contemporanea,* cit., vol. I, p. 164.

Para começar pelos juízos negativos, o mais severo — um massacre puro e simples — foi formulado por Leonardo Paggi, o qual, depois de ter visto em minha análise um esforço para "fixar detalhadamente os sucessivos graus de desvio da elaboração gramsciana em relação às formulações de Marx e Lênin" (quando, se eu detalhara algo, fora unicamente por ocasião da tentativa de fazer emergir a contribuição original de Gramsci na elaboração de algumas das categorias principais do universo teórico marxista, de fazer de Gramsci um pensador vivo e não um cão morto), afirma que "o problema da compreensão interna e externa de seu pensamento se abre precisamente no ponto em que Bobbio considera a questão encerrada."[11] Não menos negativo, ainda que mais argumentado, é o juízo de Nicola Auciello, o qual, porém, limita sua crítica a dois pontos não essenciais, ou seja, à minha observação segundo a qual, em Gramsci, haveria uma tendência a afirmar o primado das ideologias sobre as instituições e à minha interpretação da tese gramsciana da extinção do Estado.[12] Entre os juízos positivos, cabe mencionar, antes de qualquer outro, o de Luigi Cortesi, que — numa detalhada resenha do simpósio de Cagliari — disse que "só Bobbio saíra" dos parâmetros precisos e predeterminados nos quais o simpósio havia sido enquadrado pelos ortodoxos, esclarecendo que "às paráfrases glorificantes de partido, apoiadas em alguns conceitos internos à concepção gramsciana que dão por suposto o seu caráter marxista e visam ao 'enriquecimento' e superação 'ocidentalista' do leninismo, contrapôs-se — única novidade científica do simpósio — a exposição de Bobbio".[13] Não diversamente, ainda que com maior brevidade, Salvatore Sechi — depois de

11. L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe. I: Nella crisi del socialismo italiano,* Editori Riuniti, Roma, 1970, p. 397.
12. N. Auciello, *Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliati,* De Donato, Bári, 1974, pp. 97-98 e pp. 120-121, nota 4.
13. L. C., "Un convegno su Gramsci", in *Revista storica del socialismo,* X, n.º 30, 1967, p. 170.

ter igualmente acusado o simpósio de conformismo, ou seja, de ter "consagrado o triunfo da linha hábil e inteligente de Giorgio Amendola" — observa em certo ponto: "Se excetuarmos as exposições de Norberto Bobbio, a mais original e estimulante, e de Massimo L. Salvadori [...], as outras foram confiadas a estudiosos que não podiam provocar [...] uma real confrontação de pontos de vista, uma dialética de interpretações, que vitalizassem o debate fazendo-o escapar dos lugares-comuns, das banalidades canônicas, das falsas batalhas entre exegetas de fé togliattiana e de fé nenniana."[14] Ainda mais marcadamente "apologético", o comentário de Romano Luperini continua, completa e acentua o juízo dos dois anteriores: "No simpósio gramsciano de Cagliari, ocorrido em abril, a única contribuição original foi trazida por Norberto Bobbio; a excepcional importância e até mesmo o 'alcance revolucionário' de sua exposição foram justamente acentuados por Luigi Cortesi [...]. Essa interpretação analiticamente correta de Bobbio não tem valor apenas pela virada que representa no campo da análise teórica e dos estudos gramscianos, mas também pela luz que lança sobre toda a cultura de esquerda do pós-guerra."[15] Por fim, gostaria ainda de citar o juízo de Robert Paris, o qual, como os anteriores, vai bem além das minhas intenções e me faz um elogio que creio imerecido, e que devo confessar, com candura, que nada fiz para atrair sobre mim: "Ademais, não creio — como outros o fizeram — que Gramsci seja um teórico do aparelho de Estado. Considerei excelente a intervenção de Bobbio no simpósio gramsciano de 1967, na qual ele mostra como Gramsci não sabia distinguir entre sociedade política e sociedade civil, erro comum

14. S. Sechi, "Antonio Gramsci ovvero 'del modo di produzione idealistico'", in *Nuovo impegno*, n.º 8, maio-julho de 1967, pp. 91-97, que cito do volume *Cultura e ideologia della nuova sinistra*, aos cuidados de G. Bechelloni, Edizioni di Comunità, Milão, 1973, p. 712.

15. R. Luperini, "Bobbio, Gramsci ed alcune ipotesi sul 'marxismo critico'", in *Nuovo impegno*, n.º 8, maio-julho de 1967, pp. 91-97, que cito do volume *Cultura e ideologia della nuova sinistra*, cit., p. 717.

a alguns teóricos maoístas, que nos falam da China e dizem que a luta de classe faz parte das superestruturas, um erro que nem sequer é hegeliano, mas idealista. Bobbio explicou isso ao falar de Gramsci, que não faz uma teoria marxista, já que assume uma espécie de osmose, de confusão permanente entre sociedade civil e política."[16]

Como se pode ver por tais citações, tanto os críticos quanto os defensores tiveram em comum a convicção de que o resultado da minha análise consistia em retirar o pensamento de Gramsci da tradição genuína do marxismo; ou seja, apresentaram — ainda que com finalidades opostas — a mesma interpretação dada pelo meu primeiro interlocutor. Partindo da mesma convicção, formularam um juízo negativo os que consideraram que a tese segundo a qual Gramsci não é um verdadeiro marxista é uma subestimação da importância e do significado histórico do seu pensamento; e formularam um juízo positivo os que consideram que a mesma tese, ao contrário, é uma justa avaliação desse mesmo pensamento e uma mais exata colocação do mesmo no contexto histórico. O que me interessa sublinhar é que tanto o juízo negativo quanto o positivo partiram de uma idêntica interpretação do ensaio, considerado como uma demonstração do não-marxismo de Gramsci: não-marxismo que, para uns, para os que consideram o marxismo de Gramsci um fato inquestionável, era a prova do meu erro; e que, para outros, para os que faziam da desvalorização de Gramsci um elemento de sua polêmica política contra os teóricos do Partido Comunista, era, ao contrário, uma prova do fato de que Gramsci era precisamente o que eles queriam que fosse, não o marxista que os "ortodoxos" pregavam, mas um idealista, um subjetivista, um estruturista etc. Todavia, repito que — embora não me movesse a menor preocupação de saber se Gramsci era marxista (mesmo porque eu dava essa con-

16. "La sinistra francese ha scoperto Gramsci", entrevista com G. Martinet, R. Paris, C. Buci-Glucksmann, in *Mondoperaio*, 1975, n.º 2, p. 65.

dição como pressuposta) — minha análise, se tem algum significado, é unicamente o de ter sublinhado alguns pontos característicos do sistema teórico gramsciano, no interior da tradição do pensamento marxista, que abarca bem mais coisas do que habitualmente estão dispostos a admitir, ainda que por razões opostas, tanto os ortodoxos quanto os heterodoxos. Uma crítica mais pertinente, talvez, tenha sido a que me foi dirigida mais recentemente por um estudioso que se coloca em atitude polêmica em face tanto do gramscianismo oficial quanto do antigramscianismo da nova esquerda; uma crítica que, mesmo aceitando a minha tese segundo a qual a sociedade civil em Gramsci é algo diverso do que era em Marx, reprova-me por ter feito de uma diferença terminológica uma diferença substancial, "quase como se Gramsci houvesse transportado para o plano superestrutural não só o termo 'sociedade civil', mas também os conteúdos que esse termo tinha na terminologia marxiana".[17]

Entre os estudiosos de Gramsci desses últimos anos, o que me parece ter levado em maior conta o meu ensaio foi Hugues Portelli, ao qual remeto para a apresentação das teses em contraste e também para uma solução dessa problemática central de qualquer interpretação do pensamento gramsciano. Cito uma das passagens conclusivas: "Portanto, é um falso problema o do primado de um ou de outro elemento do bloco histórico, já que — se se leva em conta a articulação desse bloco — torna-se evidente que o elemento decisivo é representado pela sua estrutura sócio-econômica; mas é igualmente evidente que, em cada processo histórico, as contradições de fundo se traduzem e se resolvem no nível das atividades superestruturais. A relação entre esses dois elementos, portanto, é uma relação ao mesmo tempo dialética e orgânica."[18] Em vez de

17. G. Bonomi, *Partito e rivoluzione in Gramsci*, Feltrinelli, Milão, 1973, p. 50.
18 H. Portelli, *Gramsci e il blocco storico*, Laterza, Bári, 1973, p. 60.

empenhar-se na demonstração de que Gramsci é apenas marxista ou apenas leninista, ou, ao contrário, comprazer-se com o fato de que alguém finalmente conseguiu demonstrar que Gramsci não é nem marxista nem leninista, Portelli afirma — à guisa de conclusão — que "parece que a análise gramsciana completa a de Marx e a de Lênin": a de Marx porque, através da análise dos intelectuais, fornece uma tradução concreta, com precisas implicações sociais, para o nexo orgânico entre estrutura e superestrutura; a de Lênin porque, como foi de resto observado pela maioria dos intérpretes, Gramsci tem em vista as sociedades ocidentais mais evoluídas e mais complexas do que as orientais, nas quais Lênin operou.[19]

Não uma crítica, mas uma complementação e confirmação, é o que recolho, finalmente, da intervenção de Valentino Gerratana ao simpósio de 1967,[20] que chamou a atenção para a importância das passagens, de resto conhecidíssimas, mas que eu não citara, nas quais Gramsci — aplicando a distinção entre guerra de movimento e guerra de posição à teoria da revolução — distingue entre os estágios mais avançados, "onde a 'sociedade civil' tornou-se uma estrutura muito complexa e resistente às 'irrupções catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões etc.)' " e onde "o Estado era apenas uma trincheira avançada por trás da qual estava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas", por um lado, e, por outro, o Estado dos países orientais, "onde o Estado era tudo e a sociedade civil era primitiva e gelatinosa". Essas passagens servem para confirmar a importância que assume nas reflexões gramscianas a categoria da "sociedade civil", enquanto categoria intermediária entre a base econômica e as instituições políticas em sentido estrito, tanto em seu uso historiográfico quanto em seu uso político.

Aproveito a oportunidade da republicação do ensaio sobre a sociedade civil para recolocar em circulação tam-

19. *Ibid.*, p. 163.
20. *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., vol. I, p. 172.

bém um outro ensaio que escrevi sobre Gramsci, *Nota sobre a dialética em Gramsci,* de muitos anos atrás, e que, à diferença do primeiro, passou completamente despercebido.[21] O leitor que irá lê-lo pela primeira vez verá que o método que chamei de "analítico", com o qual examinei o conceito de dialética em Gramsci, é o mesmo que empreguei muitos anos depois para estudar a sociedade civil. Verá também, desde as primeiras linhas, que o fato de ser Gramsci um pensador marxista foi sempre para mim uma coisa pacífica.

N. B.

1.° de janeiro de 1976

21. Publicado em *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958,* Editori Riuniti, 1958, pp. 73-86, e também em *Società,* XIV, 1958, pp. 21-34.

GRAMSCI E A CONCEPÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL

1. Da sociedade ao Estado e do Estado à sociedade

O pensamento político moderno, de Hobbes a Hegel, caracteriza-se pela constante tendência — ainda que no interior de diferentes soluções — a considerar o Estado ou sociedade política, em relação ao estado de natureza (ou sociedade natural), como o momento supremo e definitivo da vida comum e coletiva do homem, ser racional; como o resultado mais perfeito ou menos imperfeito daquele processo de racionalização dos instintos ou das paixões ou dos interesses, mediante o qual o reino da força desregrada se transforma no reino da liberdade regulada. O Estado é concebido como produto da razão, ou como sociedade racional, única na qual o homem poderá ter uma vida conforme à razão, isto é, conforme à sua natureza. Nessa tendência, encontram-se e mesclam-se tanto as teorias realistas, que descrevem o Estado tal como é (de Maquiavel aos teóricos da razão de Estado), quanto as jusnaturalistas (de Hobbes a Rousseau e a Kant), que propõem modelos ideais de Estado, que delineiam o Estado tal como deveria ser a fim de realizar seu próprio fim. O processo de racionalização do Estado (o Estado como sociedade racional), que é próprio das teorias jusnaturalistas, encontra-se e confunde-se com o processo de estatização da Razão, que é próprio das teorias realistas (a razão de Estado). Em Hegel, que representa a dissolução e, ao mesmo tempo, a realização dessa

história, os dois processos confundem-se: na *Filosofia do direito*, a racionalização do Estado celebra o seu próprio triunfo e, simultaneamente, é representada não mais como proposta de um modelo ideal, porém como compreensão do movimento histórico real; a racionalidade do Estado não é mais apenas uma exigência, porém uma realidade; não mais apenas um ideal, mas um evento da história.[1] O jovem Marx captou de modo exato esse caráter da filosofia do direito hegeliana quando, no seu comentário juvenil, escreveu: "O que se deve lamentar não é que Hegel tenha descrito o ser do Estado moderno tal como é, mas que apresente o que é como sendo a *essência do Estado*."[2]

A racionalização do Estado ocorre mediante a utilização constante de um modelo dicotômico, que contrapõe o Estado enquanto momento positivo à sociedade pré-estatal ou antiestatal, degradada a momento negativo. No interior desse modelo, podem-se distinguir — ainda que com um certo esquematismo — três variantes principais: o Estado como negação radical e, portanto, como eliminação e inversão do estado de natureza, isto é, como renovação ou restauração *ab imis* com relação à fase do desenvolvimento humano anterior ao Estado (modelo Hobbes-Rousseau); o Estado como conservação-*regulamentação* da sociedade natural e, portanto, não mais como *alternativa*, porém como realização verdadeira ou *aperfeiçoamento* em relação à fase que o precede (modelo Locke-Kant); o Estado como conservação e *superação* da sociedade pré-estatal (Hegel), no sentido de que o Estado é um momento *novo* e não apenas um aperfeiçoamento (diferentemente do modelo Locke-Kant), sem porém constituir uma negação absoluta e, portanto, uma alternativa (à diferença do modelo Hobbes-Rousseau). Enquanto o Estado hobbesiano e rousseauniano exclui definitivamente o estado de natureza, o Estado hegeliano *contém* a sociedade civil (que é a historicização do estado de natureza ou sociedade natural dos jusnaturalistas): contém e supera essa sociedade, transformando uma universalidade meramente formal (*eine formelle Allgemeinheit, Enciclopédia*, § 517) numa realidade orgânica (*organische Wirklichkeit*), ao contrário do Estado lockeano, que contém a sociedade civil (que em Locke ainda se apresenta como sociedade natural) não para transcendê-la, mas para legitimar suas exigências e finalidades.

Com Hegel, o processo de racionalização do Estado atinge o ponto mais alto da parábola. Nos mesmos anos, através dos escritos de Saint-Simon — que, registrando a profunda transformação da sociedade produzida não pela revolução política, mas pela revolução industrial, previam o advento de uma nova ordem regulamentada por cientistas e industriais, em contraste com a velha ordem dirigida por metafísicos e militares[3] —, iniciava-se a parábola descendente: a teoria, ou apenas a crença (o mito), do inevitável desaparecimento do Estado. Essa teoria ou crença tornar-se-ia um traço característico das ideologias políticas dominantes no século XIX. Marx e Engels fariam dela um dos fundamentos do seu sistema: o Estado não é mais a realidade da idéia ética, o racional em si e para si, mas — conforme a famosa definição de *O Capital* — "violência concentrada e organizada da sociedade".[4] A antítese à tradição jusnaturalista que culmina em Hegel não podia ser mais completa. Em contraste com o primeiro modelo, o Estado não é mais concebido como eliminação, mas sim como conservação, prolongamento e estabilização do estado de natureza: no Estado, o reino da força não é suprimido, mas antes perpetuado, com a única diferença de que

1. Para maiores detalhes, cf. meu ensaio "Hegel e il giusnaturalismo", in *Rivista di filosofia*, LVIII, 1966, p. 397.

2. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, in *Opere filosofiche giovanili*, trad. italiana de G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma, 1963, p. 77.

3. Cf., por exemplo, Saint-Simon, "L'organisateur", in *Œuvres*, v. IV, p. 30.

4. K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1964-1966, vol. I, p. 814 [ed. brasileira: *O Capital*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968-1974, 6 vols.].

a guerra de todos contra todos foi substituída pela guerra de uma parte contra a outra parte (a luta de classes, da qual o Estado é expressão e instrumento). Em contraste com o segundo modelo, a sociedade da qual o Estado é o supremo regulador não é uma sociedade natural, conforme à natureza eterna do homem, mas uma sociedade historicamente determinada, caracterizada por certas formas de produção e por certas relações sociais; e, portanto, o Estado — enquanto comitê da classe dominante —, em vez de ser a expressão de uma exigência universal e racional, é ao mesmo tempo a repetição e o potenciamento de interesses particularistas. Finalmente, em contraste com o terceiro modelo, o Estado não se apresenta mais como superação da sociedade civil, mas como o simples reflexo dela: se a sociedade civil é assim, assim é o Estado. O Estado contém a sociedade civil, não para resolvê-la em outra coisa, mas para conservá-la tal qual é; a sociedade civil, historicamente determinada, não desaparece no Estado, mas reaparece nele com todas as suas determinações concretas.

Dessa tríplice antítese, podemos extrair os três elementos fundamentais da doutrina marxiana e engelsiana do Estado: 1) o Estado como aparelho coercitivo, ou, como dissemos, "violência concentrada e organizada da sociedade": ou seja, uma concepção instrumental do Estado, que é o oposto da concepção finalista ou ética; 2) o Estado como instrumento de dominação de classe, pelo que "o poder político do Estado moderno não é mais do que um comitê, que administra os negócios comuns de toda a burguesia":[5] ou seja, uma concepção particularista do Estado, oposta à concepção universalista que é própria de todas as teorias do direito natural, inclusive Hegel; 3) o Estado como momento secundário ou subordinado com relação à sociedade civil, pelo que "não é o Estado que condiciona e regula

5. Marx-Engels, *Manifesto del partido comunista*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1966, p. 297 [ed. brasileira: in *Obras Escolhidas*, Ed. Alfa-Ômega, São Paulo, 1978, vol. 1].

a sociedade civil, mas a sociedade civil é que condiciona e regula o Estado":[6] ou seja, uma concepção negativa do Estado, que é o oposto da concepção positiva própria do pensamento racionalista. Como aparelho coercitivo, particularista e subordinado, o Estado não é o momento último do movimento histórico, algo que não possa ser ulteriormente superado: o Estado é uma instituição transitória. Assim, a inversão das relações entre sociedade civil e sociedade política tem como conseqüência uma completa inversão na concepção do decurso histórico: o progresso não mais se orienta da sociedade para o Estado, porém, ao contrário, do Estado para a sociedade. O processo de pensamento que se inicia com a concepção do Estado que suprime o estado de natureza termina quando surge e ganha força a teoria segundo a qual o Estado, por sua vez, deve ser suprimido.

A teoria do Estado de Antonio Gramsci — refiro-me, em particular, ao Gramsci dos *Cadernos do Cárcere* — pertence a essa nova história, para a qual, em resumo, o Estado não é um fim em si mesmo, mas um aparelho, um instrumento; é o representante não de interesses universais, mas particulares; não é uma entidade superposta à sociedade subjacente, mas é condicionado por essa e, portanto, a essa subordinado; não é uma instituição permanente, mas transitória, destinada a desaparecer com a transformação da sociedade que lhe é subjacente. Não seria difícil encontrar, entre as milhares de páginas dos *Cadernos*, passagens em que ecoam os quatro temas fundamentais do Estado instrumental, particular, subordinado, transitório.

Todavia, quem quer que tenha adquirido uma certa familiaridade com os textos gramscianos sabe que o pensamento de Gramsci tem traços originais e pessoais, que não permitem as fáceis esquematizações, quase sempre inspiradas em motivos de polêmica política, do tipo "Gramsci

6. F. Engels, *Per la storia della lega dei comunisti*, in *Il partito e l'Internazionale*, Edizioni Rinascita, Roma, 1948, p. 17.

é marxista-leninista", ou "é mais leninista que marxista", ou "é mais marxista que leninista", ou "não é nem marxista nem leninista", como se os conceitos de "marxismo", "leninismo", "marxismo-leninismo" fossem conceitos claros e distintos, com os quais se pudesse resumir essa ou aquela teoria ou grupo de teorias, sem deixar margens de incerteza, e ser usados como se usa um fio de prumo para medir o alinhamento de uma parede. A primeira tarefa de uma investigação acerca do pensamento gramsciano é a de destacar e analisar esses traços originais e pessoais, sem outra preocupação que não a de reconstruir as linhas de uma teoria que se apresenta fragmentária, dispersa, não sistemática, com algumas oscilações terminológicas, ainda que apoiada — especialmente nos escritos do cárcere — numa unidade de inspiração fundamental. Uma reivindicação (por vezes excessivamente detalhada) de ortodoxia em relação a uma determinada linha de partido suscitou, como reação, a atitude oposta dos caçadores da heterodoxia, quando não mesmo da apostasia. A apologia apaixonada está alimentando, se não me engano, uma atitude — ainda subterrânea, mas já perceptível por alguns indícios de mal-estar — até mesmo iconoclástica. Mas, assim como ortodoxia e heterodoxia não são critérios válidos para uma crítica filosófica, do mesmo modo exaltação e irreverência são predisposições enganosas e desviantes para a compreensão de um momento da história do pensamento.

2. A sociedade civil em Hegel e em Marx

Para uma reconstrução do pensamento político de Gramsci, o conceito-chave, o conceito do qual devemos partir, é o de *sociedade civil*. Deve-se partir do conceito de sociedade civil, e não do de Estado, porque é mais no primeiro caso do que no segundo que o emprego gramsciano desses conceitos se afasta tanto do emprego hegeliano quanto do marxiano e engelsiano.

Desde o momento em que o problema da relação Hegel-Marx deslocou-se do confronto entre os métodos (o uso do método dialético e a chamada inversão) para o confronto *também entre os conteúdos* — e, para essa nova perspectiva, foi fundamental a obra de Lukács sobre o jovem Hegel —, os parágrafos dedicados por Hegel à análise da sociedade civil passaram a ser estudados com maior atenção: a maior ou menor quantidade de hegelianismo em Marx é agora avaliada *também* pela maior ou menor medida em que a descrição da sociedade civil em Hegel (mais precisamente, da primeira parte sobre o sistema das necessidades) pode ser considerada como uma prefiguração da análise e da crítica marxiana da sociedade capitalista. Foi o próprio Marx quem revelou esse nexo entre a análise marxiana da sociedade capitalista e a análise hegeliana da sociedade civil, numa conhecida passagem do "Prefácio" à *Contribuição à crítica da economia política*, quando escreve que sua revisão crítica da filosofia do direito de Hegel "chegou à conclusão de que tanto as relações jurídicas quanto as formas do Estado não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem através da chamada evolução geral do espírito humano, mas têm as suas raízes, ao contrário, nas relações materiais de existência, cujo conjunto é abarcado por Hegel — segundo o exemplo dos ingleses e dos franceses do século XVIII — *sob o nome de 'sociedade civil'*; e que a anatomia da sociedade civil deve ser buscada na economia política".[7] Mas, de fato, por um lado, os intérpretes da filosofia do direito de Hegel tenderam a concentrar sua atenção na teoria do Estado e a negligenciar a análise da sociedade civil — cuja importância emerge nos estudos hegelianos efetuados em torno dos anos 20 —; por outro, os estudiosos de Marx tenderam, durante muito tempo, a considerar o problema das relações com Hegel ex-

7. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1969, p. 4 [ed. brasileira: *Para a crítica da economia política*, in "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1974, vol. XXXV].

clusivamente à luz da assimilação do método dialético por Marx. Sabe-se que, nos maiores estudiosos italianos de Marx — como Labriola, Croce, Gentile e Mondolfo —, alguns dos quais eram hegelianos ou estudiosos de Hegel, não se encontra nenhuma referência ao conceito hegeliano de sociedade civil (embora se encontre em Sorel). Gramsci é o primeiro escritor marxista que, em sua análise da sociedade, serve-se do conceito de sociedade civil, inclusive, como veremos, com uma referência textual a Hegel.

Desse modo, ao contrário do conceito de Estado, que tem atrás de si uma longa tradição, o conceito de sociedade civil — que deriva de Hegel e reaparece atualmente, em particular, na linguagem da teoria marxiana da sociedade — é usado, até mesmo na linguagem filosófica, de modo menos técnico e rigoroso, com significações oscilantes, que exigem uma certa cautela na comparação e algumas precisões preliminares. Acredito ser útil fixar alguns pontos, que mereceriam uma análise bem mais aprofundada do que a posso e sou capaz de fazer.

a) Em toda a tradição jusnaturalista, a expressão *societas civilis*, em vez de designar a sociedade pré-estatal, como irá ocorrer na tradição hegeliano-marxista, é sinônimo — segundo o uso latino — de sociedade política, ou seja, de Estado: Locke usa indiferentemente um e outro termo. Em Rousseau, *état civil* significa Estado. Também Kant, que — ao lado de Fichte — é o autor mais próximo de Hegel, quando fala (nas *Idee zu einer all gemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Asicht)* da tendência irresistível que a natureza impõe ao homem no sentido da constituição do Estado, chama essa meta suprema da natureza em relação à espécie humana de *bürgerliche Gesellschaft.*[8]

8. Ed. Vorländer, p. 10. Na *Metaphysik der Sitten, bürgerliche Gesellschaft* quer dizer *status civilis,* ou seja, Estado no sentido tradicional da palavra (II, 1, §§ 43 e 44).

b) Na tradição jusnaturalista, como se sabe, os dois termos da antítese não são — como na tradição hegeliano-marxista — sociedade civil/sociedade política, mas sim estado de natureza/estado civil. A idéia de um estágio pré-estatal da humanidade inspira-se não tanto na antítese sociedade/Estado quanto na antítese natureza/civilização. Ademais, vai abrindo caminho, inclusive em escritores jusnaturalistas, a idéia de que o estado pré-estatal ou natural não é um estado associal, ou seja, de guerra perpétua, mas uma primeira forma de estado social, caracterizado pela predominância de relações sociais reguladas por leis naturais (como eram — ou se acreditava que fossem — as relações familiares e econômicas). Essa transformação do *status naturalis* em uma *societas naturalis* é evidente na passagem de Hobbes-Spinoza a Pufendorf-Locke. Tudo o que Locke encontra no estado de natureza, ou seja, antes do Estado, juntamente com as instituições familiares, as relações de trabalho, a instituição da propriedade, a circulação dos bens, o comércio etc. revela que — embora ele chame de *societas civilis* o Estado — a imagem que tem da fase pré-estatal da humanidade é muito mais uma antecipação da *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel do que uma continuação do *status naturae* de Hobbes-Spinoza. Esse modo de entender o estado de natureza como *societas naturalis* prossegue, tanto na França quanto na Alemanha, até bem perto de Hegel. A contraposição entre *société naturelle,* entendida como sede das relações econômicas, e a *société politique* é um elemento constante da doutrina fisiocrática. Numa passagem da *Metafísica dos costumes* de Kant, obra de onde Hegel parte para sua primeira crítica às doutrinas do direito natural, afirma-se claramente que o estado de natureza é também um estado social, e, portanto, "o oposto do estado de natureza não é o estado social, mas o estado civil (*bürgerliche*), porque pode muito bem existir sociedade no estado de natureza, mas não uma sociedade civil"; e, por sociedade civil, entende-se aqui a sociedade política, ou seja, o Estado, aquela sociedade —

como explica Kant — que garante o meu e o teu através de leis públicas.[9]

c) A inovação de Hegel com relação à tradição jusnaturalista é radical: na última redação do seu elaboradíssimo sistema de filosofia política e social, tal como aparece na *Filosofia do direito* de 1821, ele se decide a chamar de sociedade civil — ou seja, com uma expressão que, até seus imediatos predecessores, servia para indicar a sociedade política — a sociedade pré-política, isto é, a fase da sociedade humana que era até então chamada de sociedade natural. Essa inovação é radical com relação à tradição jusnaturalista, porque Hegel, ao representar a esfera das relações pré-estatais, abandona as análises predominantemente jurídicas dos jusnaturalistas, que tendiam a reduzir as relações econômicas às suas formas jurídicas (teoria da propriedade e dos contratos), e, desde os anos juvenis, serve-se dos economistas, especialmente ingleses, para os quais as relações econômicas constituem o tecido da sociedade pré-estatal e nos quais a distinção entre o pré-estatal e o estatal é figurada cada vez mais como distinção entre a esfera das relações econômicas e a esfera das instituições políticas. costuma-se remontar esse uso à obra de Adam Ferguson, *An Essay on History of Civil Society* (1767), traduzida na Alemanha no ano seguinte, e que Hegel conhecia; mas, nela, a expressão *civil society* (traduzida em alemão como *bürgerliche Gesellschaft)* pretende denotar mais uma antítese como "sociedade primitiva" do que com "sociedade política" (como em Hegel) ou com "sociedade natural" (como nos jusnaturalistas), não sendo casual que — num contexto análogo — seja substituída por Adam Smith pela expressão *civilized society*.[10] Enquanto o adjetivo "civil" tem em inglês (como igualmente em francês e em italiano) também o significado de não-bárbaro, ou seja, de "civilizado", na tradução alemã — ao tornar-se *bürgerliche* (e não *zivilisierte*) — é eliminada a ambigüidade entre o significado de não-bárbaro e de não-estatal, continuando porém a se conservar a outra e mais grave ambigüidade, a que dá lugar o uso hegeliano, ou seja, entre pré-estatal (enquanto antítese de "político") e estatal (enquanto antítese de "natural").

d) A inovação terminológica de Hegel ocultou freqüentemente o verdadeiro significado de sua inovação substancial, que não consiste — como foi várias vezes repetido — na descoberta e na análise da sociedade pré-estatal (já que essa descoberta e essa análise já haviam sido introduzidas pelo menos desde Locke, ainda que sob o nome de estado de natureza ou sociedade natural), mas sim na interpretação que a *Filosofia do direito* nos oferece de tal sociedade: a sociedade civil de Hegel, ao contrário da sociedade desde Locke até os fisiocratas, não é mais o reino de uma ordem natural, que deve ser libertada das restrições e distorções impostas por más leis positivas, mas, ao contrário, o reino "da dissolução, da miséria e da corrupção física e ética";[11] e esse reino deve ser regulamentado, dominado e anulado na ordem superior do Estado. Nesse sentido, e somente nesse sentido, a sociedade civil de Hegel — e não a sociedade natural dos jusnaturalistas, de Locke a Rousseau e aos fisiocratas — é um conceito pré-marxista. Apesar disso, deve-se ainda advertir que o conceito de sociedade civil em Hegel é, sob certo aspecto, mais amplo e, sob outro, mais restrito do que o conceito de sociedade civil tal como será acolhido na linguagem marx-engelsiana, que depois se tornou a linguagem corrente. Mais amplo porque, na sociedade civil, Hegel inclui não apenas a esfera das relações econômicas e a formação das classes, mas também a administração da justiça e o ordenamento administrativo e corporativo, ou seja, dois temas do direito público tradicional; mais restrito porque, no sistema tri-

9. *Metaphysik der Sitten*, que cito da edição italiana: I. Kant, *Scritti politici*, Utet, Turim, 1956, p. 422.

10. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Methuen, Londres, 1920, p. 249.

11. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 185.

cotômico de Hegel (não dicotômico como o dos jusnaturalistas), a sociedade civil constitui o momento intermediário entre a família e o Estado, e, portanto, não inclui — ao contrário da sociedade natural de Locke e da sociedade civil no uso moderno predominante — todas as relações e instituições pré-estatais, inclusive a família. A sociedade civil em Hegel é a esfera das relações econômicas e, ao mesmo tempo, de sua regulamentação externa, segundo os princípios do Estado liberal; e é conjuntamente sociedade burguesa e Estado burguês: Hegel concentra nela a crítica da economia política e da ciência política, inspiradas respectivamente nos princípios da liberdade natural e do Estado de direito.

e) A fixação do significado de "sociedade civil" como algo que se estende a toda a vida social pré-estatal, como momento do desenvolvimento das relações econômicas, que precede e determina o momento político, e, portanto, como um dos dois termos da antítese sociedade-Estado, essa fixação ocorre em Marx. A sociedade civil torna-se um dos elementos do sistema conceitual marx-engelsiano, desde os estudos juvenis de Marx (como *A questão judaica,* no qual a referência à distinção hegeliana entre *bürgerliche Gesellschaft* e *politischer Staat* é o pressuposto da crítica à solução dada por Bauer ao problema judaico[12]) até os escritos mais tardios de Engels, como o ensaio sobre Feuerbach, que contém uma das passagens justamente mais citadas, por causa de sua incisiva simplicidade: "O Estado, a ordem política, é o elemento subordinado, enquanto a sociedade civil, *o reino das relações econômicas,* é o elemento decisivo."[13] A importância da antítese sociedade civil/Estado deve ser relacionada, também, ao fato de que é uma das formas na qual se apresenta a antítese fundamental do sistema, ou seja, entre estrutura e superestrutura: se é verdade que a sociedade política não esgota o momento superestrutural, é igualmente verdade que a sociedade civil coincide — no sentido de que tem a mesma amplitude — com a estrutura. Na mesma passagem da *Crítica da economia política* onde Marx se refere à análise hegeliana da sociedade civil, ele especifica que "a anatomia da sociedade civil deve ser buscada na economia política"; e, logo após, examina a tese da relação estrutura/superestrutura numa de suas mais famosas formulações.[14] Sobre isso, convém citar e ter continuamente em mente um dos trechos marxianos mais importantes sobre a questão: "A forma determinada de relações das forças produtivas existentes em todos os estágios históricos que se sucederam até hoje, e que por sua vez as determina, é a *sociedade civil* [...]. Já se pode ver aqui que essa sociedade civil é o verdadeiro centro, o teatro de toda história; e pode-se ver como é absurda a concepção da história até hoje corrente, que se limita às ações de líderes e de Estados e deixa de lado as relações reais [...]. A sociedade civil compreende todo o conjunto das relações materiais entre os indivíduos, no interior de um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas. Ela compreende todo o conjunto da vida comercial e industrial de um grau de desenvolvimento e, portanto, transcende o Estado e a nação, embora, por outro lado, tenha novamente de se afirmar em relação ao ex-

12. "O Estado político completo é, segundo sua própria essência, a vida do homem na espécie em contraposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam a se manter fora da esfera estatal na sociedade burguesa, mas como qualidade da sociedade burguesa" (K. Marx, *Scritti politici giovanili,* Einaudi, Turim, 1950, pp. 365-366). Cf. também K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* in *Opere filosofiche giovanili,* cit.: "A sociedade — tal como aparece ao economista — é a *sociedade civil*" (p. 246).

13. F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca,* Editori Riuniti, Roma, 1969, p. 68 [ed. brasileira: in *Obras Escolhidas,* Alfa-Ômega, São Paulo, vol. 3].

14. "O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base real sobre a qual se eleva uma estrutura jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas da consciência social" (ed. cit., pp. 10-11).

terior como nacionalidade e de se organizar em relação ao interior como Estado."[15]

3. A sociedade civil em Gramsci

A análise sumária do conceito de sociedade civil, desde os jusnaturalistas até Marx,[16] terminou com a identificação — realizada por Marx — entre sociedade civil e momento estrutural. Essa identificação pode ser considerada como o ponto de partida da análise do conceito de sociedade civil em Gramsci, já que — precisamente na identificação da natureza da sociedade civil e de sua colocação no sistema — a teoria de Gramsci introduz uma profunda inovação em relação a toda a tradição marxista. *A sociedade civil, em Gramsci, não pertence ao momento da estrutura, mas ao da superestrutura.* Apesar das numerosas análises a que o conceito gramsciano de sociedade civil foi submetido nos últimos anos, esse ponto essencial — sob o qual assenta todo o sistema conceitual gramsciano — não me parece ter sido suficientemente sublinhado, ainda que não tenham faltado estudiosos que puseram em destaque a importância superestrutural desse sistema.[17] Bastará citar uma passagem fundamental de um dos textos mais importantes dos *Cadernos:* "Podem ser fixados, por enquanto, dois grande planos superestruturais: o que pode ser chamado de 'sociedade civil', ou seja, o conjunto de organismos habitualmente ditos privados, e o da sociedade política ou Estado. E eles correspondem à função de hegemonia que o grupo dominante exerce em toda a sociedade; e à do domínio direto ou de comando, que se expressa no

15. K. Marx — F. Engels, *L'ideologia tedesca,* Editori Riuniti, Roma, 1967, pp. 26 e 65-66.
16. Para indicações mais precisas, remeto ao meu artigo "Sulla nozione di società civile", in *De homine,* 1968, n.os 24-25, pp. 19-36.
17. Em particular, ao que eu saiba, G. Tamburrano, *Antonio Gramsci,* Lacaita, Manduria, 1963, pp. 220, 223-224.

Estado e no governo jurídico."[18] E, como reforço, aduz um grande exemplo histórico: na Idade Média, a sociedade civil é, para Gramsci, a Igreja, entendida enquanto "aparelho de hegemonia do grupo dirigente, que não tinha um aparelho próprio, isto é, não tinha uma organização cultural e intelectual própria, mas sentia como tal a organização eclesiástica universal".[19] Parafraseando a passagem supracitada de Marx, seríamos tentados a dizer que a sociedade civil compreende, para Gramsci, não mais "todo o conjunto das relações materiais", mas sim todo o conjunto das relações ideológico-culturais; não mais "todo o conjunto da vida comercial e industrial", mas todo o conjunto da vida espiritual e intelectual. Ora, se é verdade que a sociedade civil é, como diz Marx, "o verdadeiro centro, o teatro de toda história", esse deslocamento do significado de sociedade civil em Gramsci não nos leva a colocar imediatamente a questão se não terá ele, porventura, colocado "o verdadeiro centro, o teatro de toda história" em outro lugar? Pode-se apresentar o problema da relação entre Marx (e Engels) e Gramsci também do seguinte modo, ainda mais nítido: tanto em Marx como em Gramsci a sociedade civil — e não mais o Estado, como em Hegel — representa o momento ativo e positivo do desenvolvimento histórico. De modo que, em Marx, esse momento ativo e positivo é estrutural, enquanto em Gramsci é superestrutural. Em outras palavras: ambos colocam o acento não mais sobre o Estado, como o fazia Hegel, pondo fim à tradição jusnaturalista, mas sobre a sociedade civil: ou seja, em certo sentido, eles invertem Hegel. Mas com a seguin-

18. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura,* Einaudi, Turim, 1949, p. 9 [ed. brasileira: *Os intelectuais e a organização da cultura,* Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968]. Existem também passagens nas quais a sociedade civil é considerada como um momento do Estado em sentido amplo: cf. A. Gramsci, *Lettere dal carcere,* Einaudi, Turim, 1947, p. 481 [ed. brasileira: *Cartas do cárcere,* Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966]; *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno,* Einaudi, Turim, 1949, p. 130 [ed. brasileira: *Maquiavel, a política e o Estado moderno,* Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968]; *Passato e presente,* Einaudi, Turim, 1951, p. 72.
19. *Machiavelli,* cit., p. 121.

te diferença: a inversão de Marx implica a passagem do momento superestrutural ou condicionado ao momento estrutural ou condicionante, enquanto a inversão em Gramsci ocorre no próprio interior da superestrutura. Quando se diz que o marxismo de Gramsci consiste na reavaliação da sociedade civil com relação ao Estado, esquece-se de dizer o que "sociedade civil" significa, respectivamente, para Marx e para Gramsci. Fique bem claro que, com isso, não pretendo absolutamente negar o marxismo de Gramsci, mas chamar a atenção para o fato de que a reavaliação da sociedade civil não é o que o liga a Marx, como poderia parecer a um leitor superficial, mas precisamente o que o distingue dele.

Na realidade, ao contrário do que se crê, Gramsci deriva o seu conceito próprio de sociedade civil não de Marx, mas declaradamente de Hegel, ainda que através de uma interpretação um pouco forçada, ou pelo menos unilateral, do pensamento hegeliano. Numa passagem de *Passato e presente,* Gramsci fala da sociedade civil "como é entendida por Hegel e no sentido em que é freqüentemente empregada nestas notas"; e, logo após, explica que se trata da sociedade civil "no sentido de hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade, como conteúdo ético do Estado".[20] Essa breve passagem serve para esclarecer dois pontos muito importantes: 1) o conceito gramsciano de sociedade civil pretende-se derivado do de Hegel; 2) o conceito hegeliano de sociedade civil, tal como Gramsci o concebe, é um conceito superestrutural. Esses dois pontos levantam uma séria dificuldade: por um lado, Gramsci deriva sua tese da sociedade civil como parte da superestrutura (e não da estrutura) a partir de Hegel; mas, por outro lado, também Marx se valera da sociedade civil de Hegel, como vimos, quando identificara a sociedade civil com o conjunto das relações econômicas, isto é, com o momento estrutural. Como se explica esse

20. *Passato e presente,* cit., p. 164.

contraste? Creio que a única explicação possível deva ser buscada na própria *Filosofia do direito* de Hegel, onde — como notamos — a sociedade civil compreende não apenas a esfera das relações econômicas, mas também as suas formas de organização, espontâneas ou voluntárias, isto é, as corporações e sua primeira e rudimentar regulamentação no Estado de polícia. Essa interpretação é corroborada por uma passagem gramsciana, na qual se enuncia o problema da "doutrina de Hegel sobre os partidos e as associações como trama privada do Estado",[21] resolvendo-se tal problema mediante a observação de que Hegel, sublinhando de modo particular em sua doutrina do Estado a importância das associações políticas e sindicais, embora através de uma concepção ainda vaga e primitiva da associação, que se inspira historicamente num só exemplo acabado de organização, o corporativo, supera o puro constitucionalismo (ou seja, o Estado no qual indivíduos e governo encontram-se uns em face do outro sem sociedades intermediárias) e "teoriza o Estado parlamentar com o seu regime de partidos".[22] É inexata a afirmação de que Hegel antecipa o Estado parlamentar com seu regime de partidos:[23] no sistema constitucional acolhido por Hegel, que se limita à representação dos interesses e não aceita a representação política,[24] não há lugar para um parlamento composto por representantes de partidos, mas tão-somente para uma câmara baixa corporativa (ao lado de uma câmara alta hereditária). Mas é extremamente exata — quase diria: literalmente exata — a rápida anotação na qual Gramsci, referindo-se a Hegel, fala da sociedade civil como "conteúdo ético do Estado":[25] literalmente exata, digo, se se reconhece que a sociedade civil hegeliana que

21. *Machiavelli,* cit., p. 128.
22. *Ibid.*
23. Para uma interpretação distorcida de Hegel, já salientada por Sichirollo, veja-se a passagem sobre a importância dos intelectuais na filosofia de Hegel (*Intellettuali,* cit., pp. 46-47).
24. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts,* §§ 308 ss.
25. *Passato e presente,* cit., p. 164.

Gramsci tem em mente não é o sistema das necessidades (de onde partiu Marx), ou seja, as relações econômicas, mas sim as instituições que as regulamentam, das quais Hegel diz que, tal como a família, constituem "a raiz ética do Estado, que se aprofunda na sociedade civil";[26] ou, em outro local, "a base estável do Estados", "as pedras fundamentais da liberdade pública".[27] Em suma: a sociedade civil que Gramsci tem em mente, quando se refere a Hegel, não é a do momento inicial, no qual explodem as contradições que o Estado irá dominar, mas a do momento final em que, através da organização e da regulamentação dos diversos interesses (as corporações), são postas as bases para a passagem ao Estado.[28]//

4. O momento da sociedade civil na dupla relação estrutura/superestrutura e direção/ditadura

Entende-se que, se a sociedade civil se identifica em Marx com a estrutura, o deslocamento da sociedade civil operado por Gramsci — fazendo-a passar do campo da estrutura para o da superestrutura — não pode deixar de ter uma influência decisiva sobre a própria concepção gramsciana das relações entre estrutura e superestrutura. O problema das relações entre estrutura e superestrutura em Gramsci não foi até agora examinado como deveria ter sido, levando-se em conta a importância que o próprio Gramsci lhe atribui. Creio que a determinação do local que a sociedade civil ocupa nessa relação possibilita assumir a perspectiva justa para uma análise mais aprofundada. As diferenças fundamentais entre a concepção marxiana e a concepção gramsciana das relações entre estrutura e superestrutura me parecem ser essencialmente duas.

26. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 225.
27. *Ibid.*, § 265.
28. *Ibid.*, § 256, no qual se diz que, através da corporação, "a esfera da sociedade civil transborda no Estado".

//Em primeiro lugar: dos dois momentos, ainda que sempre considerados em relação recíproca, o primeiro é em Marx o momento primário e subordinante, enquanto o segundo é o momento secundário e subordinado, pelo menos se nos referirmos à leitura sempre bastante clara dos textos e não ficarmos imaginando o que ele pretendia dizer. Em Gramsci, é precisamente o inverso. Recordemos, de Marx, a célebre tese do "Prefácio" à *Contribuição à crítica da economia política:* "O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas da consciência social."[29]/

Contra as simplificações das interpretações deterministas do marxismo, Gramsci teve sempre uma claríssima consciência da complexidade das relações entre estrutura e superestrutura. Num artigo de 1918, escrevia: "Entre a premissa (estrutura econômica) e a conseqüência (constituição política), as relações não são absolutamente simples e diretas: e a história de um povo nao é documentada apenas pelos fatos econômicos. A explicitação das causalidades é complexa e intrincada; e, para desintrincá-la, não há outra solução além do estudo aprofundado e amplo de todas as atividades espirituais e políticas."[30] E já antecipava a colocação dos *Cadernos* quando afirmava que "não é a estrutura econômica que determina diretamente a ação política, mas sim a interpretação que se tem dela e das chamadas leis que governam o seu movimento".[31] Nos *Cadernos*, essa relação é representada por meio de uma série de antíteses, das quais as principais são as seguintes: momento econômico/momento ético-político, necessidade/liberdade, objetivo/subjetivo. O trecho mais importante, em minha opinião, é o seguinte: "Pode-se empregar o termo

29. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 5.
30. *Scritti giovanili*, Einaudi, Turim, 1958, pp. 280-281.
31. *Ibid.*, p. 281.

'catarse' para indicar a passagem do momento meramente econômico (ou egoísta-passional) para o momento ético-político, ou seja, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isso significa também a passagem do objetivo ao subjetivo e da necessidade à liberdade."[32]

Em todas essas antíteses, o termo que indica o momento primário e subordinante é sempre o segundo. Deve-se notar, ademais, que — dos dois momentos superestruturais, o momento do consenso e o momento da força, um dos quais tem uma conotação positiva e o outro negativa — é sempre considerado, nessa antítese, apenas o primeiro. A superestrutura é o momento da catarse, ou seja, o momento em que a necessidade se resolve em liberdade, entendida hegelianamente como consciência da necessidade. E essa transformação ocorre por obra do momento ético-político. A necessidade entendida como conjunto das condições materiais que caracterizam uma determinada situação histórica é assimilada ao passado histórico, também ele considerado como parte da estrutura.[33] Tanto o passado histórico quanto as relações sociais existentes constituem as condições objetivas, cujo reconhecimento é obra do sujeito histórico ativo, que Gramsci identifica com a vontade coletiva: só através do reconhecimento das condições objetivas é que o sujeito ativo se torna livre e se põe em condições de poder transformar a realidade. Além disso, no momento mesmo em que as condições materiais são reconhecidas, degradam-se a instrumento de uma finalidade desejada. "A estrutura, de força externa que esmaga o homem, que o assimila a si, que o torna passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas."[34] A relação estrutura-superestrutura — que, considerada de modo naturalista, é interpretada como relação de causa e efeito e leva ao fatalismo histórico[35] — inverte-se, quando considerada do ponto de vista do sujeito ativo da história, da vontade coletiva, em uma relação meio/fim. O reconhecimento e a busca desse fim ocorrem pela ação do sujeito histórico, que opera na fase superestrutural servindo-se da estrutura, a qual — de momento subordinante da história — torna-se momento subordinado. Resumindo esquematicamente as passagens de um significado para outro da antítese estrutura/superestrutura, podem-se fixar os seguintes pontos: o momento *ético-político*, enquanto momento da *liberdade* entendida como consciência da *necessidade* (isto é, das condições materiais), domina o momento *econômico*, através do reconhecimento que o *sujeito ativo* da história faz da *objetividade*, reconhecimento que permite transformar as *condições materiais* em instrumento de ação e, portanto, alcançar o *objetivo desejado*.

Em segundo lugar, à antítese principal entre estrutura e superestrutura, Gramsci acrescenta uma antítese secundária, que se desenvolve na esfera da superestrutura, entre o momento da sociedade civil e o momento do Estado.[36] Desses dois termos, o primeiro é sempre o momento positivo e o segundo o momento negativo, como resulta claramente desse elenco de opostos que Gramsci propõe, ao comentar a afirmação de Guicciardini, segundo a qual são absolutamente necessárias ao Estado as armas e a religião: "A fórmula de Guicciardini pode ser traduzida em várias outras fórmulas, menos drásticas: força e consenso; coerção e persuasão; Estado e Igreja; sociedade política e

32. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Turim, 1949, p. 40 [ed. brasileira: *Concepção dialética da história*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966].
33. "A estrutura é precisamente passado real, já que é o testemunho, o documento incontroverso do que foi feito e continua a subsistir como condição do presente e do futuro" (*ibid.*, p. 222).

34. *Ibid.*, p. 40.
35. Para uma interpretação e uma crítica do fatalismo, cf. *Passato e presente*, cit., p. 203.
36. Tamburrano me fez observar que, mais do que uma antítese, temos — no caso da relação entre sociedade civil e Estado — uma distinção. A observação é aguda. Mas eu seria tentado a responder que a característica do pensamento dialético consiste em transformar as distinções em antíteses, para depois proceder à superação delas.

sociedade civil; política e moral (história ético-política de Croce); direito e liberdade; ordem e disciplina; ou, com um juízo implícito de sabor libertário, violência e fraude."[37]

Não parece haver dúvida de que Gramsci aludia à concepção marxiana do Estado quando, numa carta do cárcere (7 de setembro de 1931), falando de sua pesquisa sobre os intelectuais, afirma: "Esse estudo leva também a certas determinações do conceito de Estado, que é habitualmente entendido como sociedade política (ou ditadura, ou aparelho coercitivo para conformar a massa popular segundo o tipo de produção e de economia de um determinado momento), e não como um equilíbrio entre sociedade política e sociedade civil."[38] É verdade que, no pensamento de Marx, o Estado — ainda que sempre entendido como força coercitiva — não ocupa todo o momento da superestrutura, já que dessa também fazem parte as ideologias; mas é também verdade que, na passagem citada (e conhecida por Gramsci) do "Prefácio" à *Contribuição à crítica da economia política* — passagem da qual Gramsci teria encontrado ampla confirmação na primeira parte de *A ideologia alemã*, se tivesse podido conhecê-la[39] —, as ideologias aparecem *sempre depois* das instituições, quase como um momento reflexo no âmbito do próprio momento reflexo, na medida em que são consideradas em seu aspecto de justificações póstumas e mistificadas-mistificantes do domínio de classe. Essa tese marxiana recebera uma interpretação canônica, pelo menos no marxismo teórico italiano, na obra de Labriola, o qual explicara que a estrutura econômica determina *em primeiro lugar e diretamente* os modos de regulamentação e de sujeição dos ho-

37. *Machiavelli*, cit., p. 121.
38. *Lettere dal carcere*, cit., p. 481.
39. "As idéias da classe dominante são, em todas as épocas, as idéias dominantes: ou seja, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, a sua força espiritual dominante." Logo após, dá o exemplo da doutrina da divisão dos poderes como reflexo ideológico de uma sociedade na qual o poder é realmente — ou seja, na realidade — dividido (K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 43).

mens pelos homens (ou seja, o direito — a moral — e o Estado); e, *em segundo lugar e indiretamente*, os objetivos da fantasia e do pensamento, na produção da religião e da ciência.[40] Em Gramsci, a relação entre instituições e ideologias, ainda que no esquema de uma ação recíproca, aparece invertida: as ideologias tornam-se o momento primário da história, enquanto as instituições passam a ser o momento secundário. Uma vez considerado o momento da sociedade civil como o momento através do qual se realiza a passagem da necessidade à liberdade, as ideologias — das quais a sociedade civil é a sede histórica — são vistas não mais apenas como justificação póstuma de um poder cuja formação histórica depende das condições materiais, mas como forças formadoras e criadoras de nova história, colaboradoras na formação de um poder que se vai constituindo e não tanto como justificadoras de um poder já constituído.

5. Uso historiográfico e uso prático-político do conceito de sociedade civil

O lugar verdadeiramente singular da sociedade civil no sistema conceitual gramsciano opera, portanto, não apenas uma, mas duas inversões com relação ao modo escolástico tradicional de entender o pensamento de Marx e Engels: a primeira consiste no privilégio concedido à superestrutura com relação à estrutura; a segunda, no privilégio atribuído, no âmbito da superestrutra, ao momento ideológico com relação ao institucional. Em comparação com a dicotomia simples, de onde partimos — sociedade civil-Estado —, que se tornou esquema conceitual corrente nas interpretações históricas que se inspiram em Marx, o esquema gramsciano é mais complexo, no sentido de que uti-

40. A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma, 1964, pp. 136-137 [ed. brasileira: *Ensaios sobre o materialismo histórico*, Atena Editora, São Paulo, s/d].

liza — sem que o leitor nem sempre o perceba com clareza — duas dicotomias que só em parte se superpõem: entre necessidade e liberdade, que corresponde à dicotomia estrutura/superestrutura, e entre força e consenso, que corresponde à dicotomia instituições/ideologias. Nesse esquema mais complexo, a sociedade civil é, ao mesmo tempo, o momento ativo (contraposto a passivo) da primeira dicotomia, e o momento positivo (contraposto a negativo) da segunda. Nisso me parece residir verdadeiramente o elemento central do sistema.

Essa interpretação pode ser provada, com os textos na mão, observando-se as conseqüências que Gramsci extrai do freqüente e variado uso que faz das duas dicotomias em suas reflexões carcerárias. Para maior clareza, creio ser útil distinguir dois diferentes usos de tais dicotomias: um meramente historiográfico, no qual as dicotomias são utilizadas como cânones de interpretação/explicação histórica; e outro mais diretamente prático-político, no qual as mesmas dicotomias são utilizadas como critérios para distinguir o que deve e o que não deve ser feito.

Em geral, parece-me possível dizer que, no uso historiográfico gramsciano, a primeira dicotomia — entre momento econômico e momento ético-político — serve para indicar os elementos essenciais do processo histórico; a segunda — entre o momento ético e o momento político — serve para distinguir, no processo histórico, fases de ascensão e fases de decadência, conforme predomine o momento positivo ou o momento negativo. Em outras palavras: partindo do conceito verdadeiramente central no pensamento gramsciano, o de "bloco histórico", com o qual Gramsci pretende designar uma situação histórica global, que compreende tanto o elemento estrutural quanto o superestrutural, a primeira dicotomia serve para definir e delimitar um determinado bloco histórico, enquanto a segunda serve para distinguir entre um bloco histórico progressista e outro reacionário. Vejamos alguns exemplos. A primeira dicotomia é o instrumento conceitual com o qual

Gramsci indica no partido dos moderados, e não no Partido de Ação, o movimento que guiou a obra da unificação italiana, que é um dos temas fundamentais das notas sobre o *Risorgimento;* a segunda dicotomia serve para explicar a crise da sociedade italiana no primeiro pós-guerra, na qual a classe dominante deixou de ser a classe dirigente, crise que — pela fratura aberta entre governantes e governados — só pode ser resolvida "mediante o puro exercício da força".[41] O maior sintoma da crise — ou seja, da dissolução de um bloco histórico — está no fato de que ele não consegue mais atrair para si os intelecutais, que são os protagonistas da sociedade civil: os intelectuais tradicionais fazem pregações morais, enquanto os novos constroem utopias. Ou seja: uns e outros giram no vazio.

Sob o aspecto não mais historiográfico, porém prático, ou seja, da ação política, o uso da primeira dicotomia está na base da contínua polêmica de Gramsci contra o economicismo, isto é, contra a pretensão de resolver o problema histórico com que se defronta a classe oprimida operando exclusivamente no terreno das relações econômicas e das forças antagônicas que elas liberam (os sindicatos); o uso da segunda é uma das maiores (se não a maior) fontes de reflexão dos *Cadernos,* onde a conquista estável do poder por parte das classes subalternas é sempre considerada em função da transformação a se realizar, em primeira instância, na sociedade civil. Somente se se leva em conta a superposição das duas dicotomias, consegue-se dar uma explicação da dupla frente em que se move a crítica gramsciana: contra a consideração exclusiva do plano estrutural, que leva a classe operária a uma luta estéril ou não decisiva; e contra a consideração exclusiva do momento negativo do plano superestrutural, que leva a uma conquista efêmera e também não decisiva.[42] O local dessa dupla batalha é, mais uma vez, a sociedade ci-

41. *Passato e presente,* cit., p. 38.
42. *Machiavelli,* cit., pp. 150-151.

vil, uma de cujas faces se volta para a superação das condições materiais que operam na estrutura, enquanto a outra se volta contra a falsa superação dessas condições através da pura dominação sem consenso. A não-utilização (ou a má utilização) de uma ou de outra dicotomia leva a dois erros teóricos opostos entre si: a confusão entre sociedade civil e estrutura gera o erro do sindicalismo, enquanto a confusão entre sociedade civil e sociedade política leva ao erro da estatolatria.[43]

6. Direção política e direção cultural

Enquanto a primeira polêmica contra o economicismo se liga ao tema do *partido*, a segunda — contra a ditadura que não se faz acompanhar por uma reforma da sociedade civil — faz emergir o tema da *hegemonia*. As análises anteriores, portanto, colocam-nos em melhores condições para compreender que partido e hegemonia ocupam um lugar central na concepção gramsciana da sociedade e da luta política: com efeito, eles são dois elementos da sociedade civil, seja enquanto essa se opõe como momento superestrutural à estrutura, seja enquanto se opõe como momento positivo da superestrutura ao seu momento negativo, o Estado-força. Partido e hegemonia — em unidade com o tema dos intelectuais, que, de resto, liga-se a ambos — são, como se sabe, dois temas fundamentais dos *Cadernos:* e são, ao mesmo tempo, os temas que melhor permitem uma comparação entre Gramsci e Lênin.

No curso da elaboração do conceito de hegemonia realizada nas reflexões do cárcere, Gramsci presta várias vezes homenagem a Lênin, precisamente enquanto teórico da hegemonia.[44] Mas não é habitualmente observado que o termo "hegemonia" não pertence à linguagem habitual de Lênin, embora pertença à de Stálin, o qual, por assim dizer, canonizou o termo. Lênin preferia falar de *direção (rukovodstvo)* e *dirigente (rukoviditel):* numa das raras passagens em que aparece o termo *hegemônico (gegemon)*, ele é usado indubitavelmente como sinônimo de dirigente.[45] Também na linguagem gramsciana, o termo "hegemonia" e seus derivados passaram a aparecer com certa constância muito tarde, em dois escritos de 1926 (na *Carta ao Comitê Central do Partido Comunista Soviético* e no escrito inacabado sobre *Alguns temas da questão meridional)*,[46] ou seja, nos últimos escritos anteriores aos *Cadernos*, sendo bastante raros nos escritos inspirados diretamente em Lênin e que ocupam o período que vai de 1917 a 1924.[47]

Naturalmente, importa menos a questão lingüística do que a questão conceitual. Pois bem: do ponto de vista

---

43. *Passato e presente*, cit., p. 165.

44. *Materialismo storico*, cit., pp. 32, 39, 75, 189, 201; *Lettere dal carcere*, cit., p. 616.

45. "Enquanto única classe conseqüentemente revolucionária da sociedade contemporânea, [o proletariado] deve ser o dirigente [*rukovoditelem*], o hegemonista [*gegemonon*] na luta de todo o povo por uma completa transformação democrática, na luta de todos os trabalhadores e explorados contra os opressores e os exploradores. O proletariado é revolucionário na medida em que tem consciência e põe em prática essa idéia de hegemonia" (XI, 349). Devo essa e outras informações lingüísticas do parágrafo à gentileza de Vittorio Strada. Na única passagem de Lênin até agora citada, ao que eu saiba, pelos estudiosos de Gramsci, e na qual aparece o termo "hegemônico" (Lênin, *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1965, p. 319 [ed. brasileira: in *Obras Escolhidas*, Ed. Alfa-Omega, São Paulo, 1979, vol. 1]; cf. o prefácio de G. Ferrata a *Duemila pagine di Gramsci*, Il Saggiatore, Milão, 1964, vol. I, p. 96), o termo realmente usado por Lênin não é "hegemônico", mas "dirigente" (*rukovoditel*). Para a linguagem de Stálin, cf. *Dal colloquio com la prima delegazione operaia americana*, no qual — enumerando as questões em que Lênin teria desenvolvido a doutrina de Marx — Stálin, entre outras coisas, diz: "Em quarto lugar, a questão da hegemonia do proletariado na revolução etc." (Lênin, *Opere scelte*, Moscou, 1947, vol. I, p. 35).

46. *Duemila pagine*, cit., vol. I, p. 799 e pp. 824-825 [ed. brasileiras: "Sobre as lutas internas no Partido Comunista Soviético", in C. N. Coutinho, *Gramsci*, L & PM Editores, Porto Alegre, 1981, pp. 170-175; e "Alguns temas da questão meridional", in *Temas de Ciências Humanas*, Grijalbo, São Paulo, 1977, vol. 1, pp. 19-45].

47. Ferrata recorda, porém, o artigo "La Russia potenza mondiale" (14 de agosto de 1920), no qual aparece a expressão "capitalismo hegemônico". Ragionieri, no simpósio, chamou a minha atenção para o fato de que o termo "hegemonia" aparece também num escrito gramsciano de 1924.

conceitual, o termo "hegemonia" nos *Cadernos* (e nas *Cartas)* não tem mais o mesmo significado que nos dois escritos de 1926. Nesses, ele é empregado, de acordo com o significado predominante oficial dos textos soviéticos, em referência à aliança entre operários e camponeses, ou seja, no sentido de *direção política;*[48] nos *Cadernos* e nas *Cartas,* adquire também — e predominantemente — o significado de "direção cultural".[49] Nessa modificação de significado, de modo algum negligenciável, mas que é geralmente negligenciada, reside a novidade do pensamento gramsciano: de modo que hoje, apesar da homenagem que Gramsci presta a Lênin enquanto teórico da hegemonia, o teórico por excelência da hegemonia — em seu significado mais rico no debate contemporâneo acerca do marxismo — não é Lênin, mas sim Gramsci. Esquematicamente, podemos dizer que a modificação de significado ocorreu através de uma inconsciente (mas nem por isso menos relevante) distinção entre um significado mais restrito, segundo o qual hegemonia significa *direção política* (e é o significado dos escritos gramscianos de 1926 e o que predomina na tradição do marxismo soviético), e um significado mais amplo, pelo qual significa *direção cultural.*

Digo "também" porque, nos *Cadernos,* o segundo significado não exclui o primeiro, mas o inclui e o completa: nas páginas programáticas dedicadas ao moderno Príncipe (publicada no início das *Notas sobre Maquiavel),* Gramsci propõe dois temas fundamentais para o estudo do partido moderno, a saber, o da formação da "vontade coletiva" (que é o tema da direção política) e o da "reforma intelectual e moral" (que é o tema da direção cultural).[50] Insisto na diferença entre esses dois significados de hegemonia porque, em minha opinião, os termos de uma comparação conclusiva entre Lênin (e, em geral, o leninismo oficial) e Gramsci só podem ser postos se levarmos em conta que o conceito de hegemonia foi se ampliando na passagem de um para o outro, até o ponto de compreender em si o momento da direção cultural; e se reconhecermos que, por "direção cultural", Gramsci entende a introdução de uma "reforma", no sentido *forte* que esse termo possui quando é referido a uma transformação dos costumes e da cultura, e em antítese ao sentido *fraco* que ele adquiriu na linguagem política (do que resulta a diferença entre "reformador" e "reformista").

Poder-se-ia dizer que, em Lênin, prepondera o significado de direção política, enquanto em Gramsci predomina o de direção cultural. Mas é preciso acrescentar que essa diversa predominância assume dois aspectos diversos: a) para Gramsci, o momento da força é instrumental e, portanto, subordinado ao momento da hegemonia, enquanto em Lênin, nos escritos da revolução, ditadura e hegemonia procedem de *pari passu* e, de qualquer modo, o momento da força é primário e decisivo; b) para Gramsci, a conquista da hegemonia precede a conquista do poder, enquanto em Lênin a acompanha e mesmo a sucede.[51] Porém, embora importantes e baseadas nos textos, essas duas diferenças não são essenciais, já que ambas podem ser explicadas levando-se em conta a profunda diferença das situações históricas em que as duas teorias foram elabora-

48. "São colocados em discussão o princípio e a prática da hegemonia do proletariado; são prejudicadas e postas em perigo as relações fundamentais de aliança entre operários e camponeses" ("Sobre as lutas internas no PCUS", ed. bras. cit., pp. 173-174). "O proletariado pode se tornar classe dirigente e dominante na medida em que consegue criar um sistema de alianças de classe" ("Alguns temas da questão meridional", ed. bras. cit., p. 26).

49. *Lettere dal carcere,* cit., p. 616: "O momento da hegemonia ou da direção cultural". Também "direção intelectual e moral": cf. *Il Risorgimento,* Einaudi, Turim, 1945, p. 70.

50. *Machiavelli,* cit., pp. 6-8.

51. Referimo-nos às conhecidas passagens nas quais Gramsci explica o sucesso da política dos moderados no *Risorgimento* (cf. *Il Risorgimento,* cit., pp. 70-72). Para Lênin, é importante examinar a passagem do seu *Informe político* ao XI Congresso do Partido (1922), no qual ele lamenta a inferioridade da cultura comunista diante da cultura dos adversários: "Se o povo conquistador tem um nível cultural superior ao do povo vencido, impõe a esse último sua própria cultura; se é o contrário, ocorre que o povo vencido impõe a própria cultura ao vencedor" (Lênin, *Opere complete,* cit., vol. 33, 1967, p. 262).

das: a de Lênin no momento de uma luta em andamento, a de Gramsci no momento de uma retirada depois da derrota. A diferença essencial, a meu ver, é outra: não é uma diferença de mais ou menos, de antes ou depois, mas uma diferença de qualidade. Quero dizer que a diferença não está na diversa relação entre o momento da hegemonia e o da ditadura, mas — independentemente dessa relação, cuja diferença pode também ser explicada historicamente — na *extensão* e, portanto, na *função* do conceito nos dois respectivos sistemas. Com relação à extensão, a hegemonia gramsciana (compreendendo, como vimos, além do momento da direção política, também o da direção cultural) abarca, como suas entidades portadoras, não só o partido, mas todas as outras instituições da sociedade civil (entendida em sentido gramsciano) que tenham um nexo qualquer com a elaboração e a difusão da cultura.[52] Com relação à função, a hegemonia não visa apenas à formação de uma vontade coletiva capaz de criar um novo aparelho estatal e de transformar a sociedade, mas também à elaboração e, portanto, à difusão e à realização de uma nova concepção do mundo. De modo mais sintético e preciso: a teoria da hegemonia liga-se em Gramsci não apenas a uma teoria do partido e do Estado, a uma nova concepção do partido e do Estado, mas engloba a nova e mais ampla concepção da sociedade civil, considerada em suas diversas articulações e — no preciso sentido que delimitamos nos parágrafos precedentes — considerada como momento superestrutural primário.

Com isso, é mais uma vez reconhecido o posto central que o momento da sociedade civil assume no sistema gramsciano: a função resolutiva que Gramsci atribui à hegemonia com relação à mera dominação revela, com toda a força, a posição preeminente da sociedade civil, ou seja, do momento mediador entre a estrutura e o elemento superestrutural secundário. A hegemonia é o momento da vinculação entre determinadas condições objetivas e a dominação de fato de um determinado grupo dirigente: esse momento de vinculação ocorre *na* sociedade civil. Do mesmo modo como só em Gramsci (e não em Marx), conforme vimos anteriormente, é reconhecido a esse momento de vinculação um espaço autônomo no sistema, precisamente o da sociedade civil, assim também só em Gramsci (e não em Lênin) o momento da hegemonia, graças ao fato de que se amplia até ocupar o espaço autônomo da sociedade civil, adquire uma nova dimensão e um mais amplo conteúdo.[53]

52. *Lettere dal carcere*, cit., p. 481, onde se fala de "hegemonia de um grupo social sobre toda a sociedade nacional, exercida através das organizações ditas privadas, como a Igreja, os sindicatos, as escolas etc.".

7. Sociedade civil e fim do Estado

O último tema gramsciano em que o conceito de sociedade civil desempenha um papel primário é o do fim do Estado. A extinção do Estado na sociedade sem classes é uma tese constante nos escritos de Lênin durante a revolução, e um ideal limite do marxismo ortodoxo. Nos *Cadernos*, escritos quando o novo Estado já está solidamen-

53. Dessa nova dimensão e desse conteúdo mais amplo, poder-se-iam retirar duas provas decisivas examinando-se o modo pelo qual Gramsci trata do problema dos sujeitos ativos da hegemonia (os intelectuais) e entende o conteúdo da nova hegemonia (o tema do "nacional-popular"). Mas, já que se trata de dois amplos temas, que serão de resto objeto de outras exposições, limitar-me-ei a essas duas observações: a) no que se refere ao problema dos intelectuais, a argumentação de Gramsci — que certamente se inspira em Lênin na reflexão sobre a tarefa do intelectual novo que se identifica com o dirigente do partido — não pode ser compreendida se não é posta em relação com a discussão em torno da função dos intelectuais, uma discussão aberta de um modo dramaticamente sem precedentes por volta de 1930, nos anos da grande crise política e econômica (Benda, 1927; Mannheim, 1929; Ortega, 1930), ainda que o interlocutor constante de Gramsci seja sempre Benedetto Croce; b) com a reflexão sobre o "nacional-popular", tema característico da historiografia de oposição à anti-história da Itália, Gramsci insere o problema da revolução social no problema da revolução italiana: o problema da reforma intelectual e moral acompanha as reflexões sobre a história da Itália, desde o Renascimento ao *Risorgimento*, e tem como interlocutor, com relação ao primeiro, Maquiavel, e, com relação ao segundo, sobretudo Gioberti (cuja importância na pesquisa das fontes gramscianas, se não me engano, foi sublinhada até agora somente por Asor Rosa).

te constituído, o tema está presente, mas de forma marginal. Na maioria das poucas passagens que a ele se referem, o fim do Estado é concebido como "uma reabsorção da sociedade política na sociedade civil".[54] A sociedade sem Estado, que Gramsci chama de "sociedade regulada", resulta assim da ampliação da sociedade civil e, portanto, do momento da hegemonia, até eliminar todo espaço ocupado pela sociedade política. Os Estados que existiram até hoje são uma unidade dialética de sociedade civil e sociedade política, de hegemonia e dominação. A classe social que conseguir tornar sua hegemonia tão universal a ponto de tornar supérfluo o momento da coerção terá colocado as premissas para a passagem à sociedade regulada. Em certo trecho, "sociedade regulada" é considerada mesmo como sinônimo de sociedade civil (e também de Estado ético):[55] ou seja, de sociedade civil liberada da sociedade política. Embora se trate de uma *acentuação* diversa e não de um *contraste*, poder-se-ia dizer que, na teoria de Marx e Engels, acolhida e divulgada por Lênin, o movimento que leva à extinção do Estado é fundamentalmente estrutural (superação dos antagonismos de classe até chegar à sua supressão), enquanto em Gramsci é principalmente superestrutural (ampliação da sociedade civil até sua universalização). Em Marx, Engels e Lênin, os dois termos da antítese são: sociedade *com* classes/sociedade *sem* classes; em Gramsci, sociedade civil *com* sociedade política/sociedade civil *sem* sociedade política. O fato (para o qual chamei a atenção repetidas vezes) de que a sociedade civil é um termo de mediação entre a estrutura e o momento negativo da superestrutura implica uma conseqüência relevante no que se refere ao próprio movimento dialético que leva

54. *Machiavelli*, cit., p. 94. Cf. também p. 130 (128). Em *Materialismo storico*, cit., p. 75, fala-se apenas em "desaparecimento da sociedade política" e em "advento da sociedade regulada". Ao contrário, nas *Lettere dal carcere*, cit., p. 160, o partido é descrito como "o instrumento para a passagem da sociedade civil-política à 'sociedade regulada', na medida em que absorve ambas em si para superá-las".
55. *Machiavelli*, cit., p. 132.

à extinção do Estado: onde os termos são dois — sociedade civil/Estado —, o momento final, isto é, a sociedade sem classes, é o terceiro termo do movimento dialético, ou seja, a negação da negação; onde os termos já são três, o momento final é alcançado mediante o potenciamento do termo médio. É significativo que Gramsci fale não de *superação* (ou supressão), mas de *reabsorção*.

No início do século XIX, como já disse, as primeiras reflexões sobre a revolução industrial tiveram como conseqüência uma inversão de rota diante da relação sociedade-Estado. É um lugar-comum que, nos escritos jusnaturalistas, a teoria do Estado é diretamente influenciada pela concepção pessimista ou otimista do estado de natureza; quem considera o estado de natureza como malvado concebe o Estado como uma inovação, enquanto quem o considera como tendencialmente bom tende mais a ver no Estado uma restauração. Esse esquema interpretativo pode ser aplicado aos escritores políticos do século XIX, que invertem a rota da relação sociedade/Estado, vendo concretamente a sociedade industrial (burguesa) como a sociedade pré-estatal: existem alguns, como Saint-Simon, que partem de uma concepção otimista da sociedade industrial (burguesa), e outros, como Marx, de uma concepção pessimista. Para os primeiros, a extinção do Estado será uma conseqüência natural e pacífica do desenvolvimento da sociedade dos produtores; para os segundos, será necessária uma viravolta absoluta, e a sociedade sem Estado será o efeito de um autêntico salto qualitativo. O esquema evolutivo que parte de Saint-Simon prevê a passagem da sociedade militar para a sociedade industrial; o de Marx, ao contrário, a passagem da sociedade (industrial) capitalista para a sociedade (industrial) socialista.

O esquema gramsciano é indubitavelmente o segundo; mas a introdução da sociedade civil como terceiro termo, após a identificação da mesma não mais com o estado de natureza ou com a sociedade industrial (ou, mais genericamente, com a sociedade pré-estatal), e sim com o

momento da hegemonia, ou seja, com um dos momentos da superestrutura (o momento do consenso contraposto ao da força), parece aproximá-lo do primeiro esquema, na medida em que, nesse, o Estado desaparece em conseqüência da extinção da sociedade civil, isto é, mediante um processo mais de reabsorção do que de superação. Desse modo, o significado diverso e novo que Gramsci atribui à sociedade civil nos deve colocar em guarda contra uma interpretação excessivamente simplista: contra a tradição que traduziu na antítese sociedade civil/Estado a antiga antítese entre estado de natureza/Estado civil, Gramsci traduz na antítese sociedade civil/sociedade política uma outra grande antítese histórica, a que se dá entre a Igreja (e, em sentido lato, a Igreja moderna é o partido) e Estado. Por isso, quando fala de absorção da sociedade política na sociedade civil, ele pretende referir-se não ao movimento histórico global, mas somente ao que ocorre no interior da superestrutura, a qual é condicionado por sua vez — e em última instância — pela modificação da estrutura: temos, portanto, absorção da sociedade política na sociedade civil, mas, ao mesmo tempo, transformação da estrutura econômica dialeticamente ligada à transformação da sociedade civil.

Também nesse caso, portanto, o elemento básico para uma interpretação articulada do sistema conceitual gramsciano é o reconhecimento de que a "sociedade civil" é um dos dois termos não de uma única antítese, mas de duas diferentes antíteses, articuladas entre si e só parcialmente superpostas. Se se olha a sociedade civil como termo da antítese estrutura/superestrutura, o fim do Estado é a superação do momento superestrutural no qual sociedade civil e sociedade política estão em equilíbrio recíproco; se se olha a sociedade civil como momento da superestrutura, o fim do Estado é uma reabsorção da sociedade política na sociedade civil. A aparente ambigüidade depende da real complexidade do bloco histórico, tal como Gramsci o teorizou: ou seja, do fato de que a sociedade civil é momento constitutivo de dois movimentos diversos, do movimento que vai da estrutura à superestrutura e do que se processa na própria superestrutura. De dois movimentos que se processam interdependentemente, mas sem superpor-se: o novo bloco histórico será um bloco no qual também essa ambigüidade será resolvida, graças à eliminação do dualismo no plano superestrutural, precisamente a eliminação em que consiste, no pensamento de Gramsci, o fim do Estado.

RÉPLICA[1]

Desejo agradecer a todos os que intervieram para formular observações críticas sobre minha exposição e, desse modo, contribuíram para melhorar o meu texto. Desejo agradecer, em particular, a Texier, que foi o crítico mais impiedoso.

Só posso explicar o seu tom polêmico pensando que ele me atribuiu uma atitude polêmica em face de Gramsci, e, por conseguinte, tenha querido responder polemicamente a um texto polêmico. Mas se enganou: minha exposição não era um texto polêmico, mas um texto analítico. Para um texto analítico, as críticas de Texier — com quem, de resto, tive uma amigável conversa no intervalo entre as duas sessões — me pareceram, para expressar-me com uma só palavra, excessivamente simplistas. Não afasto a possibilidade de que essa impressão tenha resultado do fato de que não tive ocasião de ler o texto ao qual ele se referiu, do qual li apenas uma parte. Mas não desejaria que Texier tivesse formulado críticas muito simplistas por ter considerado que o meu texto fosse mais simples do que o era na realidade. Ele não podia supor que eu fosse tão ingênuo.

1. As páginas que se seguem reproduzem a resposta que dei às críticas que me foram dirigidas após a leitura da exposição sobre "Gramsci e a concepção da sociedade civil", antes reproduzida.

Parto da sua observação fundamental de que o conceito central do pensamento de Gramsci é o de bloco histórico e não o de sociedade civil. Isso também eu sabia. Tanto é verdade que o conceito de bloco histórico foi, conscientemente, o meu ponto de partida. Mas "bloco histórico" é um conceito extremamente genérico. A finalidade de minha exposição consistia, essencialmente, em abrir tal conceito e em ver o que estava dentro dele. Ora, realizando uma operação de desarticulação, deparei-me com o fato de que ele representa um sistema conceitual complexo, no qual se explicitam dois movimentos dicotômicos: o principal, entre estrutura e superestrutura; e o secundário, entre os dois momentos superestruturais, o das instituições do consenso e o das instituições da força. E de que a ponte entre esses dois momentos é a sociedade civil. Sobre esse ponto, não me parece que meu crítico tenha apresentado argumentos decisivos.

Mas sua objeção fundamental é outra. Sublinhando de modo particular o conceito de sociedade civil, eu teria invertido Gramsci com relação a Marx e colocado o pensamento de Gramsci fora da tradição marxista. Digo, de imediato, que não era essa minha intenção. Pode ser que eu não me tenha expressado com clareza. Todavia, em minha exposição, depois de ter esboçado uma breve história da relação entre sociedade pré-estatal e Estado até Hegel, e depois de ter posto em relevo a inversão operada por Marx, concluía: "A teoria do Estado de Gramsci pertence a essa nova história." E, como se não bastasse, precisamente no encerramento da passagem em que documentava o diverso significado de "sociedade civil" em Gramsci e em Marx, acrescentava: "Com isso, não se quer absolutamente desmentir o marxismo de Gramsci, mas chamar a atenção para o fato de que a reavaliação da sociedade civil não é o que o liga a Marx, mas precisamente o que o distingue dele."

Na realidade, não creio ter posto Gramsci fora do sistema marxista. Não me parece ter jamais esquecido, nem mesmo por um instante de desatenção, que a chave do sistema marxista — do marxismo teórico — é a relação entre estrutura e superestrutura. Para o exame do pensamento de Gramsci, parti da consideração e da análise dessa relação. Porém, uma vez identificados os elementos principais do sistema, o exame do sistema conceitual do marxismo mal se iniciou. É preciso ver que tipo de relação subsiste entre esses elementos, se a relação entre estrutura e superestrutura em Marx é idêntica à que existe em Gramsci. Quem desconhece o fato de que toda a história do marxismo é uma contínua alternância de interpretações diversas sobre a relação entre estrutura e superestrutura? De interpretações tendencialmente mais objetivas e materialistas e de interpretações tendencialmente mais subjetivistas e idealistas? Considero teorias marxistas todas as que, de algum modo, aceitam a dicotomia fundamental entre estrutura e superestrutura. E, desse modo, fora do sistema marxista estão, por um lado, o materialismo vulgar (que reduz todo o movimento histórico ao momento estrutural), e, por outro, o idealismo (que atribui o movimento histórico exclusivamente às forças espirituais, independentemente das condições materiais em que atuam). É bastante evidente que Gramsci trava continuamente a sua batalha teórica em duas frentes, a do materialismo vulgar e a do idealismo: por isso, é impossível negar que ele leva em conta tanto o momento estrutural quando o superestrutural. Portanto, Gramsci situa-se no interior do sistema. Mas Gramsci é, precisamente, um pensador original e não um repetidor, porque tem perfeita consciência de que o problema fundamental do sistema é o das relações entre estrutura e superestrutura. Trata-se de um problema extremamente difícil; e dizer, como alguns o fazem apressadamente, que se trata de uma relação de ação recíproca, é um modo de fugir ao problema: digamos mesmo que é uma banalidade.

Numa parte da minha exposição, busquei sintetizar com o número mínimo de palavras a complexa solução, nada banal, que Gramsci dá ao problema do tipo de rela-

ção existente entre a estrutura e a superestrutura. Ele não esquece absolutamente as condições materiais, mas tem perfeita consciência de que as condições materiais, por si sós, não movem a história: o movimento da história depende da consciência que esse ou aquele grupo social tem acerca das possibilidades de ação e de luta que lhe são permitidas pelas condições objetivas dadas. Não é por acaso que Gramsci define a liberdade — hegelianamente — como consciência da necessidade. Com isso, ele quer dizer que a história do homem é história humana e não natural, já que não é história da necessidade cega, mas da necessidade reconhecida, aceita e utilizada. Em outras palavras: poder-se-ia dizer que a história humana, considerada de um ponto de vista meramente objetivo, aparece como um conjunto de eventos ligados necessariamente, mecanicamente, por relações de causa e efeito. Mas essas mesmas relações, consideradas do ponto de vista do sujeito atuante, podem ser assumidas como relações entre meio e fim, com a seguinte conseqüência: uma vez que esse sujeito tenha tomado consciência de que uma determinada causa produz um determinado efeito, coloca-se em condições de projetar sua ação, transformando o efeito no fim da ação e sua causa, em meio da mesma. Parece-me que a conversão da causa em finalidade, que Gramsci vê muito bem, seja um modo de traduzir o problema das relações entre condições objetivas e condições subjetivas, entre necessidade e liberdade, ou, digamos, entre momento estrutural condicionante (mas passivo) e momento superestrutural condicionado (mas ativo), numa linguagem filosófica não esóterica, de iniciados, como é freqüentemente o caso da linguagem dos marxólogos. A passagem fundamental, que citei em minha exposição, é a seguinte: "A estrutura, de força exterior que esmaga o homem, que o assimila a si, que o torna passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas." Mas quando isso ocorre? Quando a estrutura é reconhecida.

Ora, para um marxista como Gramsci, o marxismo é a doutrina, a ciência que permite melhor do que qualquer outra tomar consciência objetiva, exata, das condições materiais, e, portanto, transformar tais condições em "meio de liberdade".

Ao mesmo tempo em que recuso a acusação de ter tentado introduzir com minha exposição uma enésima interpretação idealista de Gramsci, acolho a crítica que outros me dirigiram — como, por exemplo, Gruppi e Gerratana — de ter enrijecido o pensamento de Gramsci. Reconheço-o: por uma certa deformação profissional, sou um "enrijecedor". Se realizei um trabalho de enrijecimento, fiz isso de propósito. Busquei explicitar — ainda que provavelmente não o tenha conseguido — uma argumentação rigorosa: a passagem do rigor para o enrijecimento é curta. Mas valia a pena correr o perigo do enrijecimento, já que sempre pensei que só uma argumentação analiticamente rigorosa seria capaz de compreender, em sua complexidade, o pensamento nada linear de Gramsci. Sei muito bem que estamos diante de conceitos elásticos, mas a tarefa do crítico não é torná-los ainda mais elásticos, acrescentando confusão a confusão, porém a de fixá-los, delimitá-los, enquadrá-los num significado o mais possível unívoco e privado de ambigüidades. Por outro lado, só essa obra de reconceitualização do pensamento de Gramsci nos permite ver até que ponto podemos hoje utilizá-lo, fora da utilização que ele mesmo fez de suas categorias conceituais aos problemas do tempo. A validade de uma teoria se revela nos instrumentos que oferece para interpretar eventos diversos dos que lhe deram origem. Nessa perspectiva dos estudos gramscianos, estou de acordo com o que disse Pizzorno. Na Itália, parece que o melhor modo para exumar um pensador é historicizá-lo. Mas, uma vez historicizado, está embalsamado. Creio que há um outro modo de homenagear Gramsci que não seja a sua historicização: esse outro modo é o que tentei seguir em minha exposição,

onde dei o melhor de mim para extrair de seu pensamento fragmentário os lineamentos de uma teoria.

Com isso, não pretendo absolutamente dizer que acertei sempre. Foram-me contrapostas passagens que podem pôr em questão o meu esquema. Estou perfeitamente de acordo com Gerratana, por exemplo, quanto ao fato de que — em *A Questão Judaica* — a expressão "sociedade civil" estende-se além das relações econômicas: e meu acordo é tal que, na tradução desse escrito para a Editora Einaudi, sugeri que *bürgerliche Gesellschaft* fosse traduzido como "sociedade burguesa" e não, conforme o uso, como "sociedade civil". Mas, em resumo, o ponto sobre o qual insisti de modo particular, o tema central de minha exposição — ou seja, o de que "sociedade civil" em Gramsci designa um momento da superestrutura e não da estrutura, e que representa não o momento da superestrutura que parece ser o reflexo mais imediato da estrutura, isto é, o momento da força ou da ação política, mas sim o momento em que a estrutura se reflete e, ao refletir-se, torna-se meio, instrumento do movimento histórico — esse ponto, ao que me parece, pode resistir ao conjunto das críticas parciais que lhe foram dirigidas.

Ainda que nem todas as críticas, em minha opinião, sejam aceitáveis, é certo que todas me foram úteis. Por isso, termino como havia começado, agradecendo a todos os que intervieram, e, intervindo, contribuíram para fazer com que eu precisasse melhor a minha tese.

NOTA SOBRE A DIALÉTICA EM GRAMSCI

1. O tema central para o estudo do marxismo teórico continua a ser o tema da dialética. O que significa "dialética"? Em particular o que significa "dialética" na linguagem marxista? O termo "dialética" tem um significado unívoco? Se tem mais de um significado, que relação existe entre uns e outros? Se alguns desses significados são mutuamente heterogêneos, é legítimo — ou, pelo menos, oportuno — o uso de um termo único? Apesar do número incalculável de páginas escritas sobre o assunto, continuam a existir zonas de sombra, que mereceriam ser iluminadas com o método analítico. Tem-se a impressão de que, na linguagem cotidiana do marxismo, o termo "dialética" tem uma fluidez excessiva, escondendo em suas dobras significados variados, dificilmente articuláveis entre si, e que são, de resto, a maior fonte de confusão e de polêmicas inúteis.

Gramsci é um escritor marxista. Ele emprega o termo "dialética"? E como o emprega? Tem o termo "dialética", em sua linguagem, um significado unívoco? Quais são os diversos significados do termo na linguagem gramsciana? Entre os diversos significados, quais os predominantes? O conceito de dialética tem particular relevo no pensamento de Gramsci? É um conceito central ou marginal em seu sistema doutrinário? Que uso Gramsci faz do conceito e para resolver quais problemas? Não me parece que o tema da dialética em Gramsci tenha sido abordado até

hoje com a atenção que a importância do conceito requer. Todavia, para compreender a filosofia de um escritor marxista, é útil começar pelo conceito que ele tem da dialética e pela função que lhe atribui.

Não pretendo, com esta nota, responder exaustivamente a todas as questões que me são colocadas, mas apenas encaminhar uma pesquisa que poderá servir como contribuição ao estudo minucioso e orgânico sobre a filosofia de Gramsci, que — se não me equivoco — ainda não foi escrito, mesmo depois de alguns estudos exploratórios e alguns ensaios parciais. Esta nota consiste simplesmente numa coletânea de passagens sobre a dialética, extraídas dos *Cadernos* — uma coletânea que não presumo completa —, organizada em torno de três problemas: 1) que importância Gramsci atribui ao conceito de dialética; 2) quais os diversos significados que o termo assume no discurso gramsciano; 3) que função o conceito de dialética desempenha na parte destrutiva e construtiva de seu pensamento.

2. Pode-se dizer, sem hesitações, que Gramsci atribui à dialética uma importância fundamental. A passagem mais significativa aparece quando, discutindo sobre a subestimação da técnica realizada por Croce no campo da arte e da lógica, ele formula a seguinte observação: "Também para a dialética se apresenta o mesmo problema; *éla é um novo modo de pensar, uma nova filosofia;* mas, por isso mesmo, é também uma nova técnica."[1] Não nos interessa aqui a questão da técnica; interessa-nos a afirmação de que, para Gramsci, a dialética é um novo modo de pensar, ou melhor, uma nova filosofia. Nesse sentido, ele se reporta à conhecida tese de Marx e Engels, segundo a qual o método dialético havia sido o lado revolucionário de Hegel, assinalando uma viravolta na história da filosofia. A ligação entre dialética e revolução filosófica, realizada pelo marxismo, é reiterada ainda mais explicitamente numa passagem, também ela de origem engelsiana, em que polemiza com Bukhárin: "*A função e o significado da dialética só podem ser concebidos em toda a sua fundamentalidade se a filosofia da práxis for concebida como uma filosofia integral e original,* que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento, na medida em que supera (e, superando, inclui em si os seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais, expressões das velhas sociedades."[2] Essa "fundamentalidade" da função e do significado da dialética torna-se um dos principais argumentos — como veremos melhor mais adiante — na polêmica contra Bukhárin, o qual, em sua apresentação do materialismo histórico, ao distinguir a filosofia (como ciência da dialética) da doutrina da história e da política, teria — segundo Gramsci — subestimado a importância da dialética, transformando-a numa subespécie da lógica formal, quando ela é na verdade uma nova lógica, ou melhor, uma nova teoria do conhecimento: "Colocada assim a questão [como a coloca Bukhárin], não mais se compreende a importância e o significado da dialética, a qual — de doutrina do conhecimento e substância medular da historiografia e da ciência da política — é degradada a uma subespécie de lógica formal, a uma escolástica elementar."[3] O conceito de Gramsci, ao que parece, é o seguinte: a separação do capítulo sobre a dialética do tratamento dos problemas históricos e econômicos impede que o método dialético revele todo o seu poder inventivo e construtivo. Em outro local, com efeito, afirma que, na ciência da dialética ou gnosiologia, tal como ele a entende, "os conceitos gerais de história, de política, de economia se articulam numa unidade orgânica":[4] e, portanto, a dialética não pode ser separada, como teoria do método, da aplicação do método aos problemas da interpretação histórica, econômica e po-

1. *Materialismo storico,* cit., p. 61. O grifo é meu.

2. *Ibid.*, p. 132. O grifo é meu.
3. *Ibid.*, p. 132.
4. *Ibid.*, p. 129.

lítica. Isso lhe permite condenar a "concepção bastante difusa", segundo a qual "a filosofia da práxis é uma pura filosofia, a ciência da dialética, e que as outras partes são a economia e a política, pelo que se diz que a doutrina é formada por três partes constitutivas, que são ao mesmo tempo o coroamento e a superação do grau mais alto que, por volta de 1848, havia sido alcançado pela ciência das nações mais desenvolvidas da Europa: a filosofia clássica alemã, a economia clássica inglesa e a atividade e ciência políticas francesas".[5] Com essas palavras, Gramsci condena a desintegração da unidade do materialismo histórico, unidade que ele considera fundada exclusivamente no uso do método dialético.

Observe-se que essa insatisfação diante da separação entre a dialética ("enquanto espécie de lógica formal") e o corpo das doutrinas marxistas é reiterada também a propósito da *História do materialismo* de Lange. Gramsci considera que essa obra foi causa de algumas grosseiras interpretações materialistas do marxismo, as quais fizeram do marxismo uma doutrina materialista *corrigida* pela dialética; mas, ao se fazer isso — e aqui retorna o seu conceito principal —, assumiu-se a dialética como "um capítulo da lógica formal e não como sendo ela mesma uma lógica, ou seja, uma teoria do conhecimento".[6]

Precisamente porque a dialética é um novo modo de pensar, uma nova filosofia, é um modo de pensar difícil, que não pertence a todos: vai contra o senso comum, que é dogmático e se funda sobre a lógica formal, enquanto a dialética é crítica, é a crítica por excelência e, ao invés de ser um capítulo da lógica formal, é a sua antítese. Existem duas passagens sobre esse ponto: "Sente-se que a dialética é algo muito árduo e difícil, na medida em que pensar dialeticamente vai de encontro ao senso comum vulgar, o qual é dogmático, ávido de certezas peremptórias e

5. *Ibid.*, pp. 128-129.
6. *Ibid.*, p. 151.

tem a lógica formal como expressão.[7] Ao referir-se ao diletantismo filosófico, fala da "falta de senso histórico ao captar os diversos momentos de um processo de desenvolvimento cultural, ou seja, de uma concepção antidialética, dogmática, prisioneira dos esquemas abstratos da lógica formal".[8]

O interesse manifestado por Gramsci em face dos problemas da dialética pode também ser atestado pelo projeto de estudo que ele pretendia aprofundar: numa passagem bibliográfica, são citadas — como obras a procurar — a *Dialética* dos padres Liberatori e Corsi, e os dois volumes da *Dialética* de Baldassare Labanca, além do capítulo *Dialética e lógica* das *Questões fundamentais do marxismo* de Plekhânov.[9]

3. Quanto ao uso do termo "dialética" (e derivados), podem-se encontrar — nas páginas de Gramsci — os diversos significados que o termo assumiu na linguagem marxista. Podem-se distinguir, pelo menos, dois significados fundamentais: o significado de "ação recíproca" e o de "processo por tese, antítese e síntese". O primeiro significado aparece quando o adjetivo "dialético" vem unido a "relação", "conexão", talvez mesmo "unidade". O segundo quando vem unido a "movimento", "processo", "desenvolvimento". É inútil dizer que os dois significados são nitidamente diferentes. Quando falo, digamos, de conexão dialética entre homem e natureza, quero significar que o homem atua sobre a natureza e a natureza sobre o homem, opondo-me a que o problema seja posto na seguinte alternativa: "É o homem que atua sobre a natureza ou é essa que atua sobre o homem?" Quando, ao contrário, falo do desenvolvimento dialético que vai da sociedade feudal à sociedade burguesa, cairia em erro se entendesse que a sociedade feudal atua sobre a sociedade burguesa e, vice-versa, que a sociedade burguesa atua sobre a sociedade feu-

7. *Ibid.*, pp. 132-133.
8. *Ibid.*, p. 150.
9. *Ibid.*, p. 59.

dal: o sentido exato dessa expressão, na linguagem hegeliano-marxista, é que a sociedade burguesa é a antítese, é a negação da sociedade feudal; e, ao formular assim a questão, me contraponho a quem afirma que a sociedade burguesa é o produto de uma evolução da sociedade feudal. A esses dois significados Engels — em *Dialética da natureza* — acrescenta outro. Para Engels, as leis da dialética são três, ou seja, além das leis da integração dos opostos (ação recíproca) e da negação da negação, há também a "da conversão da quantidade em qualidade e vice-versa".[10]

Em Gramsci, encontram-se todos os três significados. No sentido de ação recíproca, diria que o termo "dialética" é usado, por exemplo, na expressão "dialética intelectuais/massa".[11] O significado da expressão é que intelectuais e massa não são termos sem relação, e nem mesmo em relação unívoca, mas são termos em relação biunívoca, no sentido de que — assim como os intelectuais influem sobre as massas, dando-lhes a consciência teórica de suas aspirações — do mesmo modo a massa influi sobre os intelectuais, emprestando-lhes, com a expressão de suas próprias necessidades, uma função histórica real. Os intelectuais entram em decadência quando a conexão se rompe. De resto, essa relação entre intelectuais e massa não é mais do que um aspecto da relação — fundamental para o marxismo e para Gramsci — à qual se aplica o princípio da ação recíproca: refiro-me à relação entre teoria e prática. Falando de identidade entre teoria e prática, Gramsci entende identidade dialética, no sentido de teoria que se justifica praticamente e de prática que se justifica teoricamente. Cito a passagem que me parece mais significativa: "Se o problema de identificar teoria e prática se coloca, ele se coloca no seguinte sentido: de construir sobre uma determinada prática uma teoria que, coincidindo e identificando-se com os elementos da própria prática, acelere o processo histórico em ato, tornando a prática mais homogênea, coerente, eficiente em todos os seus elementos, ou seja, potenciando-a ao máximo; ou, dada uma certa posição teórica, no sentido de organizar o elemento prático indispensável para a sua realização."[12] De resto, o uso mais freqüente do termo "dialética", entendido como ação recíproca, encontra-se em Gramsci a propósito da relação estrutura/superestrutura, ou seja, daquele composto ou síntese que ele chama de "bloco histórico". Pode-se dizer que, por "bloco histórico", Gramsci entende o resultado — numa certa situação histórica — da relação dialética entre estrutura e superestrutura. Numa célebre passagem onde diz que "a estrutura e as superestruturas formam um 'bloco histórico' ", e explica quais são as condições históricas necessárias para que a ideologia transforme a realidade, o que ele expressa em termos hegelianos dizendo que o racional se faz real, Gramsci conclui: "O raciocínio se baseia na reciprocidade necessária entre estrutura e superestruturas *(reciprocidade que é precisamente o processo dialético real).*"[13]

O uso de longe mais freqüente e, também, indubitavelmente mais importante do termo "dialética" na linguagem gramsciana é o que corresponde ao significado de "processo tese/antítese/síntese". Acrescentemos que é também o significado mais genuinamente hegeliano-marxista; basta pensar que conflui no conceito de "devir". Precisamente a respeito do devir, da distinção entre progresso e devir, defrontamo-nos com este uso do termo: "No 'devir', buscou-se salvar o que de mais concreto existe no 'progresso', ou seja, *o movimento, ou, melhor, o movimento dialético* (e, portanto, também um aprofundamento, já que o progresso é ligado à concepção vulgar da evolução)."[14]

10. F. Engels, *Dialettica della natura*, Edizioni Rinascita, Roma, 1950, p. 32 [ed. brasileira: *Dialética da natureza*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1978].
11. *Materialismo storico*, cit., p. 12.

12. *Ibid.*, pp. 38-39.
13. *Ibid.*, pp. 39-40. O grifo é meu. Veja-se também *ibid.*, p. 230.
14. *Ibid.*, p. 33. O grifo é meu.

É claro que aqui, com a expressão "movimento dialético", pretende-se indicar — em contraposição à concepção evolutiva do decurso histórico — uma concepção segundo a qual o decurso histórico procede por negação e negação da negação. Em outro local: "A fixação do momento 'catártico' torna-se assim, ao que me parece, o ponto de partida de toda a filosofia da práxis; o processo catártico coincide *com a cadeia de sínteses que resultam do desenvolvimento dialético.*"[15] De resto, a importância que tem esse emprego de "dialética", em comparação com o anterior, será revelada pelo que diremos no parágrafo posterior. Basta dizer, ainda, nessa parte da análise, puramente terminológica, que a dialética como concepção da história (e da natureza) liga-se estreitamente à idéia de que a realidade histórica (e, segundo algumas interpretações do marxismo, também a natural) é contraditória; e que a dialética é o instrumento adequado para compreendê-la e, compreendendo-a, para superar suas contradições. Ora, a relação entre filosofia e consciência das contradições está sempre presente no pensamento de Gramsci, no qual o marxismo é, enquanto filosofia, superior às filosofias anteriores, inclusive ao hegelianismo, tão-somente na medida em que adquiriu uma consciência mais plena das contradições, ou melhor, que se coloca por si mesmo como um elemento da contraditoriedade da história. "Em certo sentido, portanto, a filosofia da práxis é uma reforma e um desenvolvimento do hegelianismo; é uma filosofia libertada (ou que busca se libertar de todo elemento ideológico unilateral e fanático; *é a consciência plena das contradições,* na qual o próprio filósofo — entendido individualmente ou como todo um grupo social — *não só compreende* as contradições, mas coloca a si mesmo como elemento e princípio de conhecimentos e, portanto, de ação."[16]

15. *Ibid.*, p. 40. O grifo é meu.
16. *Ibid.*, pp. 93-94. O grifo é meu.

Finalmente, não falta em Gramsci a referência do termo "dialética" ao princípio ou lei da passagem da quantidade à qualidade. Ele fala dessa lei, repetidamente, na crítica ao materialismo vulgar de Bukhárin. Numa passagem, lamenta que o *Ensaio popular* não desate um dos nós teóricos do marxismo, ou seja, precisamente o modo pelo qual "a filosofia da práxis 'concentrou' a lei hegeliana da quantidade que se torna qualidade".[17] Em outro local, vale-se do princípio em função polêmica contra o evolucionismo vulgar, "que não pode conhecer o princípio dialético, com a passagem da quantidade à qualidade".[18] Em outro local, ainda, contra a teoria da previsão na história, que parte do pressuposto de que as forças antagônicas são redutíveis a quantidades fixas, afirma que isso não ocorre porque "a quantidade transforma-se continuamente em qualidade".[19]

4. A função do conceito de dialética no pensamento gramsciano é centralíssima, ligando-se quase exclusivamente ao segundo significado acima exemplificado, o qual, como dissemos, é o genuíno significado hegeliano-marxista. O conceito de dialética serve a Gramsci para caracterizar o marxismo como filosofia nova e para travar uma batalha (conforme a interpretação de Marx várias vezes repetida por Engels) em duas frentes: contra o idealismo hegeliano (que é certamente dialético, mas usa a dialética especulativamente) e contra o materialismo vulgar (que é certamente antiidealista, mas não é dialético). Hegel, para Gramsci, teve o mérito de apresentar simultaneamente, ainda que num romance filosófico, todas as contradições que, antes dele, resultavam apenas do conjunto dos sistemas. Ele dialetizou os dois momentos da vida do pensamento, materialismo e espiritualismo, mas de modo especulativo, de maneira que o resultado foi o famoso ho-

17. *Ibid.*, p. 163.
18. *Ibid.*, p. 125.
19. *Ibid.*, p. 135.

mem que caminha sobre a cabeça. Os continuadores de Hegel destruíram a unidade dialética, e coube à filosofia da práxis reconstruí-la, mas dessa feita colocando o homem sobre suas pernas.[20] Quanto ao materialismo tradicional, seu vício fundamental é ser evolucionista, ou seja, precisamente, não ser dialético. Na passagem já lembrada, na qual o conceito de devir é diferenciado do de progresso, é precisamente o conceito de dialética que oferece o critério de discriminação. Já que coube também à filosofia da práxis o mesmo destino da filosofia de Hegel, ou seja, o de se cindir — com o que, "da unidade dialética, retornou-se, por um lado, ao materialismo filosófico, enquanto a alta cultura idealista moderna, por outro lado, buscou incorporar o que da filosofia da práxis lhe era indispensável para encontrar algum novo elixir"[21] —, a batalha em duas frentes continua. E cabe a uma genuína retomada da filosofia da práxis (é a tarefa que Gramsci se coloca) reconstruir a unidade dialética perdida.

Como se sabe, nos fragmentos gramscianos, a frente materialista é representada por Bukhárin, enquanto a idealista é encarnada por Croce. Diante de Bukhárin e de Croce, Gramsci renova as críticas que Marx e Engels tinham dirigido, respectivamente, ao materialismo mecanicista e à filosofia de Hegel. Qual é a acusação que, entre outras, Gramsci dirige a Bukhárin? Uma das acusações é, precisamente, a de ter negligenciado a dialética: "*No Ensaio, inexiste qualquer tratamento da dialética.* A dialética é pressuposta, muito superficialmente, mas não exposta, algo absurdo num manual que deveria conter os elementos essenciais da doutrina tratada [. . .]."[22] Essa ausência, segundo Gramsci, pode ser explicada com dois motivos, um de caráter teórico — a incompreensão por Bukhárin da função da dialética —, e outro de caráter psicológico — a dificuldade do pensamento dialético, que se choca com o

20. *Ibid.*, pp. 93-94 e 87.
21. *Ibid.*, p. 87.
22. *Ibid.*, p. 132. O grifo é meu.

senso comum, diante do qual Bukhárin capitulou —. A ausência, portanto, não é casual; na realidade, o vício principal do pensamento de Bukhárin é, para Gramsci, o fato de não ser um pensamento dialético; é um pensamento mecanicista, evolucionista, que confunde o devir com o progresso e pretende apresentar previsões históricas similares às realizadas pelo cientista da natureza; e, ao fazer isso, obstrui o senso histórico, debilita a luta, obstaculiza ou retarda qualquer forma de intervenção ativa na história. Uma crítica análoga, pode-se observar, é feita a Bernstein: "A afirmação de Bernstein, segundo a qual o movimento é tudo e o fim não é nada, esconde — sob a aparência de uma interpretação 'ortodoxa' da dialética — uma concepção mecanicista da vida e do movimento histórico: as forças humanas são consideradas como passivas e não conscientes, como um elemento não diverso das coisas naturais. E o conceito de evolução vulgar, no sentido naturalista, substitui o conceito de explicitação e de desenvolvimento."[23]

No que se refere à atitude de Gramsci diante de Croce, é sabido que o acerto de contas com a filosofia croceana significava a realização da mesma obra destrutiva/construtiva — de crítica e de realização verdadeira — que Marx efetuara em relação a Hegel, ainda que por vezes o novo Hegel se apresente a Gramsci mais nas vestes de um novo Sr. Dühring.[24] Quem tiver em mente as páginas que o jovem Marx dedica à crítica da filosofia especulativa de Hegel (páginas que, de resto, Gramsci não podia conhecer) encontrará freqüentes analogias em algumas páginas que Gramsci dedica a Croce. O vício fundamental da filosofia de Croce é, para Gramsci, o de ser ainda uma filosofia especulativa; e, desse modo, ele devolve a Croce a acusação que esse fizera ao marxismo: a de ser uma filosofia teologizante, por ter representado na estrutura o princípio

23. *Passato e presente*, cit., p. 190.
24. Veja-se, por exemplo, *Materialismo storico*, cit., pp. 44 e 200.

de um deus oculto.[25] Bastará recordar uma das muitas passagens que poderíamos selecionar: "A filosofia de Croce conserva-se como uma filosofia 'especulativa'; e nela não está contido apenas um traço de transcendência e de teologia, mas toda a transcendência e a teologia, que mal oculta a mais grosseira casca mitológica."[26] Tão-somente a filosofia da práxis libertou-se de todo resíduo de transcendência e é historicismo absoluto. "O historicismo idealista croceano permanece ainda na fase teológico-especulativa."[27] Mas o que Gramsci pretende dizer, quando fala da filosofia croceana como filosofia especulativa? Um dos sentidos dessa acusação liga-se mais uma vez ao conceito de dialética. Há em Gramsci a suspeita de que a dialética de Croce seja uma dialética conceitual, em antítese à dialética real, ou seja, uma dialética das idéias e não das coisas. A acusação é formulada do seguinte modo: Croce teria confundido o devir com o conceito de devir, de modo que sua história "se torna uma história formal, uma história de conceitos, e, em última análise, uma história dos intelectuais, ou melhor, uma história autobiográfica do pensamento de Croce, uma história de ninharias".[28] Em outras palavras: a história de Croce é uma história das idéias e, por conseguinte, dos portadores e criadores das idéias que são os intelectuais; ou é uma história na qual as contradições reais são percebidas através das teorias que refletem essas contradições: mais uma vez, uma história do homem que caminha com a cabeça, e não com os pés. A analogia com alguns trechos dos *Manuscritos de 1844* de Marx é surpreendente: Marx criticara Hegel por ter transferido o movimento da história real para a consciência e por ter descrito um movimento histórico que não era o do homem real, mas o da consciência fechada em si mesma.

25. *Ibid.*, pp. 190 e 230.
26. *Ibid.*, pp. 190-191.
27. *Ibid.*, p. 191.
28. *Ibid.*, p. 217.

5. A polêmica de Gramsci com Croce tem muitos aspectos. O que acabamos de abordar é apenas um dos modos de assalto que ele empreende contra a fortaleza croceana. Deve-se agora notar que o conceito de dialética é empregado também numa outra crítica, que — por ter sido várias vezes repetida e pelo fato de envolver, além de Croce, uma mais ampla tradição de pensamento — me parece ser um dos pontos básicos para a interpretação da filosofia gramsciana. Não se trata mais da antítese entre dialética especulativa e dialética real, mas da contradição no próprio modo de conceber os momentos do processo e a passagem de uns para os outros; não se trata mais, poder-se-ia dizer, de uma divergência no modo de usar a dialética, mas no modo de entender o seu mecanismo. Esse ponto, que passarei a expor, fornece finalmente a plena medida do papel primordial que o conceito de dialética desempenha no pensamento de Gramsci.

Gramsci, como se sabe, critica Croce por ser um ideólogo da restauração, ou um liberal conservador ligado à tradição dos moderados; e busca inserir a posição croceana num amplo quadro histórico, que deveria remontar até o neoguelfismo de Gioberti e valer-se — enquanto categoria de compreensão histórica — dos conceitos de revolução passiva de Cuoco e de revolução-restauração de Quinet. Pois bem: Gramsci acredita poder explicar a atitude de Croce mostrando que esse compreendeu mal a dialética; para Gramsci, o conceito croceano de dialética não corresponde à genuína concepção hegeliano-marxista, representando, aliás, "uma [...] mutilação do hegelianismo e da dialética".[29] É o mesmo erro que Marx critica em Proudhon, numa célebre passagem da *Miséria da filosofia*, tão freqüentemente citada por Gramsci, em momentos cruciais, que é justo incluí-la entre as fontes mais importantes

29. *Ibid.*, p. 185.

de sua reflexão sobre o marxismo.[30] Marx acusava Proudhon de ter compreendido mal o significado da dialética, que é movimento de opostos ou passagem da afirmação à negação e à negação da negação; e isso porque Proudhon pretendera distinguir, em todo evento histórico, o lado bom e o lado mau, conservando o primeiro e eliminando o segundo. E explicava: "O que constitui o movimento dialético é a coexistência dos dois lados contraditórios, a sua luta e a sua fusão numa nova categoria. Na realidade, basta colocar o problema da eliminação do lado mau para liquidar de um só golpe o movimento dialético."[31] Não se trata, de modo algum, de eliminar o lado mau. Até pelo contrário: "É o lado mau — sublinhava Marx — que produz o movimento que faz a história, determinando a luta."[32] Marx destacava aqui o que constitui o núcleo do pensamento dialético, ou seja, a *força da negatividade* na história. E eis como Gramsci, em polêmica com Croce, chama a atenção para a mesma dificuldade: "O erro filosófico (de origem prática!) dessa concepção consiste no fato de que, no processo dialético, pressupõe-se 'mecanicamente' que a tese deva ser 'conservada' pela antítese, a fim de que o próprio processo não seja destruído; esse processo, portanto, é 'previsto' como uma repetição ao infinito, mecânica, arbitrariamente prefixada. Na realidade, trata-se de um dos muitos modos de 'pôr viseiras no mundo', de uma das muitas formas de racionalismo anti-historicista."[33] O que a posição do tipo Proudhon-Croce (Gramsci põe sempre, ao lado

30. *Ibid.*, pp. 104, 185, 221; *Machiavelli*, cit., p. 31, nota 7. "A *Miséria da filosofia* é um momento essencial da formação da filosofia da práxis; ela pode ser considerada como a explicitação das *Teses sobre Feuerbach*, enquanto a *Sagrada Família* é uma fase intermediária indistinta, de origem ocasional" (*Machiavelli*, cit., p. 31 n.).

31. K. Marx, *Miseria della filosofia*, trad. italiana, Edizioni Rinascita, Roma, p. 91. Cf. também pp. 98-99. [Ed. brasileira: *Miséria da filosofia*, Ciências Humanas, São Paulo, 1981.]

32. *Ibid.*, p. 99.

33. *Materialismo storico*, cit., p. 185.

de Proudhon, também Gioberti) representa, através dessa pretensão de conservar a tese na antítese, é precisamente a desautorização da força da negatividade, que constitui o coração da dialética. "Na história real — prossegue Gramsci —, a antítese tende a destruir a tese; a síntese fornecerá uma superação, mas sem que se possa *a priori* estabelecer o que da tese será 'conservado' na síntese, sem que se possa *a priori* 'medir' os golpes, como se se estivesse num ringue convencionalmente regulamentado."[34] Encontramo-nos, indubitavelmente, diante de um dos pontos básicos — talvez o principal — do pensamento gramsciano, enquanto herdeiro, intérprete, continuador do pensamento marxista. Qual é a relação entre tese e antítese? Há um pensamento que tenta pôr o acento na tese, ou por pretender conservar na antítese uma parte da tese (o "lado bom" de Proudhon), ou porque pretende — como se lê numa outra passagem — desenvolver toda a tese até o ponto de conseguir incorporar nela uma parte da própria antítese:[35] esse pensamento é uma falsificação da dialética e desemboca no reformismo. O pensamento dialético genuíno, ao contrário, é o que põe o acento na antítese, que considera a antítese como negação real e total da tese: e é a consciência teórica da revolução. Em outras passagens que não as já citadas, Gramsci se expressa do seguinte modo: "Toda antítese deve necessariamente se colocar como antagonista radical da tese, até o ponto de propor destruí-la completamente e substituí-la completamente;"[36] ou: "Todo membro da oposição dialética *deve* buscar ser integralmente ele mesmo e lançar na luta todos os seus próprios 'recur-

34. *Ibid.*, p. 185. O mesmo conceito é exposto com palavras análogas nas pp. 221-222. Os dois trechos iluminam-se reciprocamente.

35. *Machiavelli*, cit., p. 71. Essa passagem difere da passagem já citada do *Materialismo storico*, cit., p. 185. Mas, quer se trate da antítese conservar algo da tese, ou, ao contrário, da tese absorver parte da antítese, o resultado é idêntico: a atenuação do contraste entre tese e antítese.

36. *Materialismo storico*, cit., p. 221.

sos' políticos e morais, e [...] somente assim *ocorre* uma superação real.'"[37]

Dessa antítese entre uma dialética do positivo e uma dialética do negativo, Gramsci deduz algumas conseqüências decisivas para a elaboração de seu pensamento crítico. Duas, sobretudo, me parecem dignas de destaque. Antes de mais nada, a afirmação de que a antítese prolonga e conserva a tese dá origem à pretensão — que é característica permanente e constitutiva de todo reformismo — de elaborar uma história programada; e, como tal, sufoca toda vontade revolucionária. Esse conceito dá lugar a um dos motivos polêmicos mais persistentes do pensamento gramsciano: a crítica da previsão histórica.[38] "Na realidade, 'prevê-se' — diz Gramsci — na medida em que se atua, em que se aplica um esforço voluntário e, portanto, em que se contribui concretamente para criar o resultado 'previsto', a previsão se revela, assim, não como um ato científico de conhecimento, mas como a expressão abstrata do esforço que se faz, como o modo prático de criar uma vontade coletiva."[39] Em segundo lugar, essa falsificação da dialética, na medida em que conduz a uma reconstrução puramente teórica da história, para uso dos conservadores e dos moderados que temem acima de tudo os que fazem a história, é uma prerrogativa dos intelectuais, "os quais concebem a si mesmos como os árbitros e os mediadores das lutas políticas reais" e são "os que personificam a 'catarse' do momento econômico ao momento ético-político, ou seja, a síntese do próprio processo dialético, síntese que 'manipulam' especulativamente em seus

37. *Machiavelli,* cit., p. 71. Numa polêmica análoga contra U. Spirito, Gramsci lhe reconhece o mérito de afirmar, "tal como o Anti-Proudhon [a *Miséria da filosofia*], que é necessário que os termos dialéticos se explicitem em toda a sua potência e como 'extremismos' contrapostos" (*Passato e presente,* cit., p. 28).

38. A exposição mais completa do problema se encontra em *Materialismo storico,* cit., pp. 135-138.

39. *Ibid.,* p. 135.

cérebros, dosando 'arbitrariamente' (ou seja, passionalmente) os seus elementos".[40]

Ambas as conseqüências — a primeira das quais se liga à crítica do reformismo, enquanto a segunda nos introduz na crítica da política dos intelectuais — são uma nova confirmação da necessidade de que uma compreensão da filosofia de Gramsci deva começar pelo conceito de dialética.

40. *Ibid.,* p. 186

sos' políticos e morais, e [...] somente assim *ocorre* uma superação real."[37]

Dessa antítese entre uma dialética do positivo e uma dialética do negativo, Gramsci deduz algumas conseqüências decisivas para a elaboração de seu pensamento crítico. Duas, sobretudo, me parecem dignas de destaque. Antes de mais nada, a afirmação de que a antítese prolonga e conserva a tese dá origem à pretensão — que é característica permanente e constitutiva de todo reformismo — de elaborar uma história programada; e, como tal, sufoca toda vontade revolucionária. Esse conceito dá lugar a um dos motivos polêmicos mais persistentes do pensamento gramsciano: a crítica da previsão histórica.[38] "Na realidade, 'prevê-se' — diz Gramsci — na medida em que se atua, em que se aplica um esforço voluntário e, portanto, em que se contribui concretamente para criar o resultado 'previsto', a previsão se revela, assim, não como um ato científico de conhecimento, mas como a expressão abstrata do esforço que se faz, como o modo prático de criar uma vontade coletiva."[39] Em segundo lugar, essa falsificação da dialética, na medida em que conduz a uma reconstrução puramente teórica da história, para uso dos conservadores e dos moderados que temem acima de tudo os que fazem a história, é uma prerrogativa dos intelectuais, "os quais concebem a si mesmos como os árbitros e os mediadores das lutas políticas reais" e são "os que personificam a 'catarse' do momento econômico ao momento ético-político, ou seja, a síntese do próprio processo dialético, síntese que 'manipulam' especulativamente em seus

37. *Machiavelli,* cit., p. 71. Numa polêmica análoga contra U. Spirito, Gramsci lhe reconhece o mérito de afirmar, "tal como o Anti-Proudhon [a *Miséria da filosofia*], que é necessário que os termos dialéticos se explicitem em toda a sua potência e como 'extremismos' contrapostos" (*Passato e presente,* cit., p. 28).

38. A exposição mais completa do problema se encontra em *Materialismo storico,* cit., pp. 135-138.

39. *Ibid.,* p. 135.

cérebros, dosando 'arbitrariamente' (ou seja, passionalmente) os seus elementos".[40]

Ambas as conseqüências — a primeira das quais se liga à crítica do reformismo, enquanto a segunda nos introduz na crítica da política dos intelectuais — são uma nova confirmação da necessidade de que uma compreensão da filosofia de Gramsci deva começar pelo conceito de dialética.

40. *Ibid.,* p. 186

sava a ser exigida, revelando suas virtudes e dificuldades. Bobbio cai como uma luva neste contexto. Preenche um vazio e acaba por estimular a abertura de novas perspectivas de investigação entre os teóricos do direito e gradativamente entre os cientistas políticos.

De sua vasta bibliografia já foram publicados no Brasil: *A Teoria das Formas de Governo* (Brasília, UNB, 1980), *Qual Socialismo?* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983), *Direito e Estado no Pensamento de Emmanuel Kant* (Brasília, UNB, 1984), *Sociedade e Estado na Filosofia Moderna* (São Paulo, Brasiliense, 1986), *O Futuro da Democracia* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986, 2.ª ed.), *Estado, Governo, Sociedade* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987).